

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

30. Jahrgang
2001

Communio

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

herausgegeben von

HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · MAXIMILIAN GREINER
PETER SCHULZ · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.

Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich bei

Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg.

Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe

Vertrieb und Inkasso: Johannes Verlag Einsiedeln, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.

INHALT

Alkofer, Andreas: Natur und sittliches Handeln	124
Ballestrem, Graf Karl: Kirche und demokratische Kultur	297
Biemer, Günter: John Henry Newmans Aktualität	397
Brüske, Martin: Ist Newmans «Essay on the development of christian doctrine» eine Theorie der Dogmenentwicklung?	412
Bürkle, Horst: Heil aus der Natur?	153
Dulles, Avery: Authentische und nichtauthentische Tradition	513
Figura, Michael: Zur Sakramentalität des Wortes Gottes	27
– : Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac	468
Fischer, Norbert: Katholizität bei Augustinus	238
Gatz, Erwin: Zur Geschichte des Kardinalates	195
Gerl Falkovitz, H.-B.: Die Krise des Wortes und die Eucharistie	77
– : Zwischen neuem Somatismus und Leibferne	225
– : Die Newman-Rezeption in den 20er-Jahren in Deutschland	434
– : «O letztes Licht, verschimmernd über mir...» · Zum 100. Geburtstag von Ida Friederike Görres	583
Henrici, Peter: Newman und de Lubac: Erneuerung aus der Geschichte	393
– : Was heißt und wie erkennt man Fundamentalismus?	497
Hoping, Helmut: Der Kampf um die Gestalt des Katholischen bei Hans Urs von Balthasar	376
Kaiser, Otto: Die Schöpfungsmacht des Wortes Gottes	6
Kasper, Walter: Jesus Christus · Gottes endgültiges Wort	18
Kiesel, Helmuth: Kafka und der Fundamentalismus	566
Kittel, Joachim: Eucharistie als identitätsstiftende Mitte	311
Koch, Kurt: Österliche Eucharistiegemeinde am Sonntag	319
Kühn, Rolf: Schöpfung und Urpassibilität	97
Lobkowicz, Nikolaus: Die falsche Demut des unzureichenden Wissens	203
Lubac, Henri de: Der Dialog über das Priestertum des heiligen Johannes Chrysostomus	484

Lücke, Ulrich: Apartheid des Denkens?	169
Müller, Gerhard Ludwig: Ist Rechtgläubigkeit fundamentalistisch?	521
Müller, Philipp: Ein verbindlicher Pastoralstil	339
Origenes: Über das Wort Gottes	1
Papandreou, Damaskinos: Ein Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Kardinal Ratzinger	282
Pottmeyer, Hermann J.: Die Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils	251
Ratzinger, Joseph: Ein Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Kardinal Ratzinger	282
Scheffczyk, Leo: Die Heilige Schrift · Wort Gottes und der Kirche	44
Schenker, Adrian: Der biblische Fundamentalismus und die katholische Kirche	507
Schipperges, Karl-Josef: Toleranz und liberale Gesellschaft	547
Schönborn, Christoph: Dialog zwischen den Kulturen	537
Schulz, Michael: Die «gefallene» Natur	110
Siller, Hermann Pius: Newmans Rede von der Providenz	424
Splett, Jörg: Genug vom Menschen geredet	353
Thümler, Walter: Penuels Hügel	80
Tilliette, Xavier: Der dreifaltige Gott und die Schöpfung im philosophischen Denken	139
Tück, Jan Heiner: Einheit der Kirche durch Vielfalt der Konfessionen?	261
Vocke, Harald: Vier Päpste und Palästina	571
Voderholzer, Rudolf: Dogma und Geschichte	450
Walker, Adrian: Dialog, Kommunion, Martyrium	213
Wuermeling, H.-B.: Heilung durch Gene?	181
Zaborowski, Holger: Zur Theologie der Sprache und zur Sprache der Dichtung	58

ORIGENES

ÜBER DAS WORT GOTTES

Denn eben jetzt ist das Wort Gottes gegenwärtig, und dies ist jetzt sein Wirken, dass es von der Seele eines jeden von euch die Erde weghebt und deinen Brunnen öffnet.

Schöpferisches, fleischwerdendes Wort

Denn dazu schuf Gott die Dinge, dass sie seien. (67)

Ein jeder bedarf, sofern er Mensch ist, der Barmherzigkeit Gottes. (68)

«Im Ursprung schuf Gott Himmel und Erde.» Was ist der «Ursprung» von allem, wenn nicht unser Herr, der «Erlöser von allem», Jesus Christus, der «Erstgeborene aller Kreatur?» In diesem «Ursprung» also, das heißt in seinem WORTE, «schuf Gott Himmel und Erde», wie der Apostel Johannes am Anfang seines Evangeliums sagt: «Im Ursprung war das WORT, und das WORT war bei Gott, und Gott war das WORT. Dieses war im Ursprung bei Gott. Alles ist durch es geschaffen und ohne es ist nichts geschaffen.» Er spricht also hier nicht von einem zeitlichen Anfang, sondern sagt, dass «Himmel und Erde» und alles, was geschaffen wurde, «im Ursprung», das heißt im Erlöser geschaffen wurden. (96)

Unter allen Wundern und Großtaten, die den Sohn Gottes betreffen, übersteigt dieses Wunder durchaus alles menschliche Staunen, und es findet die Zerbrechlichkeit des sterblichen Verstandes nicht, wie sie erspüren und einsehen soll, dass jene so große Macht der göttlichen Majestät, jenes WORT des Vaters selbst, jene Weisheit Gottes selbst, in der alles geschaffen wurde, Sichtbares und Unsichtbares, innerhalb der Umschriebenheit des Menschen, der in Judäa erschienen ist, gewohnt haben soll, und

ORIGENES, 185 in Alexandrien geboren, gestorben 254, auch Adamantios (Mann von Stahl, Diamant) genannt, ist der bedeutendste Lehrer der frühen griechischen Kirche. Die Texte stammen aus: Origenes – Geist und Feuer (31991 Freiburg i.Br.).

noch mehr: dass die Weisheit Gottes in den Schoß einer Frau eingetreten sei und als ein kleines Kind geboren wurde und wimmerte, so wie die kleinen Kinder weinen, und endlich, dass er, im Tode, verwirrt wurde, so daß er selbst hervorstieß: «Meine Seele ist betrübt bis zum Tode», und dass er zuletzt bis zum Tod, der unter Menschen als der schmachvollste gilt, geschleppt wurde, auch wenn er am dritten Tage auferstand. Da wir also an ihm Menschlichkeiten wahrnehmen, die von der gewöhnlichen Ohnmacht der Sterblichen in nichts sich unterscheiden, einiges so Göttliche aber, dass es keiner andern als jener höchsten und unaussprechlichen Natur der Gottheit zugehören kann, so weiß sich die Enge des menschlichen Verstandes nicht zu helfen ... Wenn er in ihm Gott spürt, so sieht er ihn doch sterben, hält er ihn für einen Menschen, so sieht er ihn «nach Überwindung der Todesmacht» mit der Siegesbeute von den Toten zurückkehren. Darum muß die Betrachtung mit allem Zagen und aller Ehrfürcht vorgehen, damit in einem und demselben die Wahrheit beider Naturen gezeigt, nicht Unwürdiges und Unschickliches von der göttlichen und unaussprechlichen Wesenheit angenommen und anderseits doch die geschichtlichen Vorkommnisse nicht für trügerische Schattenbilder gehalten werden. Freilich, solches vormenschlichen Ohren vorzutragen und mit Worten zu klären, geht weit über unsere Verdienste hinaus, ... ich denke aber, es übersteigt auch das Maß der heiligen Apostel, ja vielleicht ist die Erklärung dieses Geheimnisses höher als die ganze Geschöpflichkeit der himmlischen Mächte. (147-148)

Er stieg auf die Erde herab aus Mit-leiden mit dem Menschengeschlecht, ja er litt unsere Leiden, bevor er das Kreuz erduldet und bevor er unser Fleisch anzunehmen sich würdigte. Denn hätte er nicht gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des Menschenlebens eingetreten. Erst litt er, dann stieg er herab und war sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er da um unsertwillen litt? Es ist die Leidenschaft der Liebe. Und der Vater selbst, der Gott des All, «langmütig und gar sehr mitleidend», leidet nicht auch er gewissermaßen? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er das Menschliche lenkt, menschliches Leiden mit-leidet? «Es ertrug» nämlich «der Herr, dein Gott, deine Sitten, so wie ein Mensch seinen Sohn erträgt.» Wie also der Sohn Gottes «unsere Leiden trägt», so «erträgt» Gott unsere «Sitten». Auch der Vater ist nicht ohne Leiden (Pathos). Wenn er gebeten wird, so erbarmt er sich und leidet mit, er erleidet etwas von der Liebe, und er versetzt sich in jene, in welchen er in der Ansehung der Größe seiner Natur nicht sein kann. (149)

Wir müssen es wagen, dies auszusprechen, dass eine größere und göttlichere und wahrhaft die Güte des Vaters spiegelnde Güte Jesu aufschien, als er «sich

erniedrigte, gehorsam geworden bis zum Tode, zum Tode aber des Kreuzes», als wenn er nicht für das Heil der Welt sich hätte versklaven wollen. (155)

«Dass ihr erstarket, um mit allen Heiligen zu fassen, welches die Breite und Länge ist, die Höhe und Tiefe.» Dies alles aber besitzt das Kreuz Christi, durch welches er «auffahrend in die Höhe gefangennahm die Gefangenschaft» und «abstieg in das Unterste der Erde»; denn es hatte das Kreuz «Höhe» und «Tiefe». Und über die ganze Erde breitete es sich aus, indem es ihre «Breite» und «Länge» einholte. Und wer «Christo mitgekreuzigt» ist und mit ihm mit-ausgespannt, der ist's, der «die Breite und Länge und Höhe und Tiefe» faßt. (156)

Wort in Fleisch und Blut

Die Christen genießen täglich vom Fleische des «Lammes», das heißt: sie essen täglich vom Fleische des WORTES. (311)

«Dies ist mein Leib.» Das Brot, von dem das WORT Gott bekennt, dass es sein «Leib» sei, ist das WORT, das die Seelen nährt, das WORT, das aus dem WORT Gott hervorgeht, und das Brot, das aus dem himmlischen Brot stammt ... Und jener Trank, von dem das WORT Gott bekennt, dass es sein «Blut» sei, ist das WORT, das herrlich die Seelen der Trinkenden trinkt und berauscht. Er ist in dem Becher, von dem es heißt: «Und dein berauschender Becher, wie herrlich ist er», und er ist der Trank aus jenem «Erzeugnisse» des «wahren Weinstocks», welcher sprach: «Ich bin der wahre Weinstock», und es ist das Blut jener Traube, die, in die Keltern des Leidens geworfen, diesen Trank hervorgebracht, wie auch das «Brot» das WORT Christi ist, von jenem Weizen gemacht, der in die Erde fallen musste, um viel Frucht zu bringen ... Denn was anderes könnte der Leib oder das Blut des WORTES sein, als das nährnde WORT und das WORT, das «das Herz erfreut»? (311)

Denn Christus hat den Erdkreis mit heiligen und göttlichen Flüssen überströmt. Er, der das göttliche Wasser den Dürstenden strömen und Wasser aus seiner von der Lanze aufgeschnittenen Seite quellen lässt, er ist es auch, der die Bitterkeit von «Merra» (das heißt des grausamen Gesetzes) umwandelte in die Süßigkeit des Kreuzesholzes und seines Geheimnisses. (312)

Welches also ist das Volk, das da Blut zu trinken pflegt? ... Wir trinken das Blut Christi nicht nur beim sakramentalen Ritus, sondern auch, wenn wir seine WORTE empfangen, in welchen das Leben besteht, wie er selbst

sagte: «Die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und Leben.» Er selber ist also der Verwundete, dessen Blut wir trinken ... Es sind aber doch auch Verwundete, die uns sein WORT verkündet haben: denn wenn wir seiner Apostel Worte lesen und das Leben, das in ihnen liegt, aufnehmen, trinken wir Blut von Verwundeten. (312)

So sei denn also das bereitete WORT von Feuer durchglüht, damit es die Kraft habe, die Hörenden zu gewinnen, und zeige, wie die Reden, die den Lippen entströmen, blutvoll und lebensspendend sind, den Lippen, die gleichsam noch triefen von dem wahren Tranke des Blutes Christi. (313)

Ihr, die ihr den heiligen Geheimnissen beiwohnen durftet, wisst es: Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit aller Sorgfalt und Verehrung, damit kein bisschen davon auf die Erde falle, damit nichts von dem geweihten Geschenke verlorengehe ... Wenn ihr aber so große Sorge aufwendet, seinen Leib zu bewahren – und ihr wendet sie mit Recht auf –, wie könnt ihr dann glauben, es sei eine geringere Schuld, das WORT Gottes zu vernachlässigen, als seinen Leib? (313)

Fügen wir zum Gesagten bei, wie der Sohn der «wahre Weinstock» ist. Das wird denen klar sein, welche den Ausspruch: «der Wein erfreut des Menschen Herz» auf eine der prophetischen Gnade würdige Art verstehen. Denn steht das «Herz» für die Vernunft, und «erfreut» diese das WORT, jenes allertrinkbarste, das den Sinn allem Menschlichen entreißt und in Verzückung versetzt und in eine Trunkenheit, die nicht vernunftlos, sondern göttlich ist, ... so ist dieser, der den «herz-erfreuenden Wein» trägt, gewiss der «wahre Weinstock». (313)

Wie also Christus das lebendige Brot ist, so ist sein Feind, der Tod, das tote Brot. Jede vernünftige Seele aber nährt sich aus einem von beiden. (314)

Was uns zur Speise gegeben ist, wollen wir nicht zu einem Fraß der Schweine oder der Hunde machen, sondern wir wollen es so in uns zubereiten, wie es sich für solche ziemt, die in der Herberge unseres Herzens den Sohn Gottes mit seinem Vater empfangen, wenn sie kommen, um bei uns im Heiligen Geiste Wohnung zu nehmen. (314)

Nährendes, zeugendes Wort

Über die Natur des WORTES also lässt sich sagen, dass, wie in der nährenden Mutter die Eigentümlichkeit der Speisen sich der Natur des Kindes

entsprechend in Milch verwandelt, oder die Speisen vom Arzt gemäß den Ansprüchen der Heilung dem Kranken verordnet werden und dem Stärkeren um so kräftigere bereit stehn, so auch Gott die Kraft des WORTES, das die menschliche Seele zu nähren vermag, jedem nach Würdigkeit verwandelt ... Und man wird darum nicht sagen können, dass das WORT seine eigene Natur verleugne, wenn es jedem so wie er's fassen kann zur Nahrung wird. Es führt nicht in die Irre und lügt nicht. (315-316)

Welche aber sind's, die säen? Die, welche Gottes WORT in der Kirche vortragen ... Den Seelen ... sollen sie die geheimen Mysterien vertrauen, ihnen das WORT Gottes und die Geheimtiefen des Glaubens aussprechen, daß in ihnen Christus durch den Glauben geformt werde. Oder weißt du nicht, daß aus diesem ausgesäten Samen des WORTES Gottes Christus im Herzen der Hörenden geboren wird? Denn so spricht der Apostel: «Bis daß Christus in euch ausgebildet sei.» ... Das ist das Gebären der heiligen Seelen, das die Empfängnis, das die heiligen Umarmungen, die ziemen und zukommen dem Hohenpriester Jesus Christus unserem Herrn. (321)

«Schwangeres Weib» wird die Seele genannt, die vor kurzem das WORT Gottes empfangen hat ... Das «sich bildende Kind» ist das WORT Gottes im Herzen derselben Seele, die die Gnade der Taufe empfangen hat. (321-322)

Nicht nur in Maria begann seine Geburt mit seiner «Überschattung», sondern auch in dir, wenn du dessen würdig bist, wird das WORT Gottes geboren. (322)

Ewiges, fleischgewordenes Wort

Das WORT Gottes, das auf weißem Rosse reitet, wird von Johannes nicht nackt erblickt, sondern mit einem blutgefärbten Gewande bekleidet, denn das WORT, das Fleisch geworden, ist rings von Blutspuren umgeben, da es gestorben ist infolge seiner Fleischwerdung und sein Blut auf die Erde ausgegossen wurde, als der Soldat seine Seite durchbohrte. Denn sein Leiden und jene Wahrheit, die in unserem Leibe erschien, um uns emporzuführen, werden wir nie ganz vergessen, auch wenn wir vielleicht einmal zur erhabensten und höchsten Schau des WORTES gelangen werden. (421)

Dann wird es für die, die zu Gott durch das WORT, das bei ihm weilt, gelangten, nur noch eine einzige Tätigkeit geben. Alle werden in der Erkenntnis des Vaters so gebildet sein ... wie jetzt einzig der Sohn, ... und sie «werden eins sein, wie» der Vater und der Sohn «eins» sind. (431)

OTTO KAISER · MARBURG

DIE SCHÖPFUNGSMACHT DES WORTES GOTTES

1. Die drei Weisen, von der Entstehung der Welt zu reden

Die Vorstellung, daß die Götter sich den Menschen nicht nur durch Vorzeichen, sondern auch durch Träume, Gesichte und unmittelbar an sie gerichtete Worte mitteilen, gehört zum Gemeingut der Alten. Trotzdem führte in Israel erst ein entwickeltes theologisches Denken zu der dem Leser der Bibel so selbstverständlichen Vorstellung, dass der Herr Himmel und Erde samt allem, was sie mit Leben erfüllt, durch sein Wort geschaffen hat. Denn gewöhnlich stellte man sich die Entstehung der Dinge in Analogie zu dem in der Natur bzw. Kultur Beobachteten als Gebären oder handwerkliches Herstellen vor.¹

2. Altorientalisch-monophysitische Schöpfungsvorstellungen

Blicken wir in das babylonische Schöpfungsepos Enuma elisch («Als droben...»),² so erfahren wir, daß der weiseste unter allen Göttern, der Sonnengott Bel/Marduk, der Sohn Eas, des Gottes des Grundwassers und der Weisheit, und seiner Frau Damkina, Himmel und Erde nach einem Zweikampf mit der Urgöttin Tiamat aus deren Kadaver herstellte, indem er dessen eine Hälfte zum Himmel und dessen andere zur Erde bestimmte (IV,65-138).³ Anschließend versammelte er die großen Götter, um zu verlangen, dass der Anstifter des von Tiamat angeführten Kampfes bestraft werden sollte. Daraufhin wurde der als solcher ermittelte Gott Kingu gebunden, seine Adern zerschnitten und aus seinem Blut von Ea die Menschheit erschaffen, um den Göttern die ihrer Versorgung dienende Arbeit abzunehmen. Um Marduk für diesen Kampf zu rüsten, hatten ihm die großen Götter zuvor magische Befehlsgewalt übertragen und er eine entsprechende Machtprobe abgelegt, indem er auf ihre Aufforderung ein Sternbild verschwinden und wiedererscheinen ließ. Daraufhin erkannten

sie ihn als ihren König an und gaben ihm eine unwiderstehliche Waffe (Taf. III,135-IV,34). So begegnet uns in dem Epos zwar die Vorstellung von dem unwiderstehlichen göttlichen Machtwort, ohne dass man den mit seiner Hilfe erbrachten Machterweis im eigentlichen Sinne als einen kosmogonischen Akt bezeichnen kann, weil mit seiner Hilfe nichts Neues hervorgebracht, sondern lediglich Bestehendes wie in einem Zaubertrick vorübergehend zum Verschwinden und dann wieder zum Vorschein gebracht wird. Möglicherweise hat das täglich zu beobachtende, an den Sonnenlauf gebundene Phänomen des Verlöschs und Wiederaufstrahlens der Sterne den Anstoß zu diesem Motiv geliefert.

Was aber die Menschenschöpfung betrifft, so wurde sie z.B. im altbabylonischen Flutepos *Atram-Hasis* einleuchtender der Muttergöttin Mami oder Nintu, der *Herrin Gebärerin* zugewiesen: Nachdem die Götter den Gott *Geschtu'e*, dem Planungsfähigkeit eignet, zu diesem Zweck geschlachtet hatten, formten sie aus einer Mischung von seinem Fleisch und Blut mit Lehm die Menschen (I, 223-243).⁴ Das *Enuma elisch* ist vermutlich im 12. Jh. v. Chr. entstanden.⁵ Sein Verfasser hat in ihm Marduk die unterschiedlichsten Urtaten beigelegt, um ihn anstelle des Himmelsgottes Anu und des Sturmgottes Enlil als König der Götter zu verherrlichen und damit den Vormachtanspruch der Könige von Babylon zu legitimieren.⁶

3. Die Götterneunheit als Herz und Zunge des memphitischen Urgottes Ptah

Eine ähnliche Machtkonzentration wie im *Enuma elisch* haben auch die ägyptischen Priester vorgenommen, denen wir das sog. *Denkmal memphitischer Theologie* verdanken, eine Schrift, die trotz ihrer Vorgabe, die Kopie eines uralten Werkes zu sein, erst aus den letzten Jahren des 8. oder den ersten des 7. Jh.s. v.Chr. stammt.⁷ In ihr erklären die memphitischen Priester, dass ihr heimatlicher Gott Ptah Herz und Zunge der Götterneunheit, und d.h. Atums und der weiteren acht Urgötter von On (Heliopolis), sei. Dem zu Folge wäre alles, was von Göttern, Menschen und Tieren je gedacht, geplant und ausgeführt wird, sein Gedanke, sein Plan und seine Tat. So stehe Ptah *an der Spitze jedes Leibes und jedes Mundes aller Götter, aller Menschen, [aller] Tiere und aller Würmer, die leben, wobei er alles denkt und befiehlt, was er will*. Kaum ein anderer Text ist geeignet, dem heutigen Leser den Unterschied zwischen biblischem und altorientalisch-ägyptischem Götter- und Schöpfungsglauben so deutlich bewusst zu machen wie dieser.⁸ Nach ihm ist die kosmogonische Götterneunheit einerseits aus Ptah entstanden und andererseits sein Herz und seine Zunge, das Werkzeug seines Denkens und Befehlens.⁹ Das ist eine ganz eigentümliche Bildung, die den Polytheismus einem dynamischen Monotheismus unterstellt, der den ganzen kosmischen Prozess als eine Selbstdarstellung des Denkens und

Wollens des zum einzigen wahren Urgott erhobenen Gottes Ptah deklariert, ohne die damit verbundenen ethischen Probleme anzusprechen. Diese Konstruktion stellt die Vollendung des der altorientalischen wie der ägyptischen Religionen eigenen Monophysitismus dar, nach dem Götter und Menschen ein und derselben Natur sind.¹⁰

4. *Der qualitative Unterschied zwischen Gott und seinen Kreaturen als Voraussetzung des alttestamentlichen Redens von Gottes Schöpfung*

Ein derartiger Monophysitismus aber war für das alttestamentlich-biblische Denken völlig unakzeptabel. Denn für dieses besteht zwischen Gott als dem Schöpfer aller Dinge und seinen Kreaturen nicht nur ein quantitativer, in beider unterschiedlicher Macht begründeter, sondern ein qualitativer Unterschied. Das Alte Testament hat es daher nicht bei einer bloßen Wirkungstranszendenz belassen, gemäß der Gott oder die Götter den Menschen an Größe und Kraft unendlich überlegen sind und in einer in immer unerreichbarere Ferne entrückten Himmelsgegend wohnen, sondern es hat den einen Gott der ganzen Welt als seiner Schöpfung gegenübergestellt. Der Begrenzung des menschlichen Vorstellungsvermögens auf die raumzeitliche Wirklichkeit und seinem geistesgeschichtlich binnenmythischen Ort entsprechend konnten seine Priester, Sänger und weisen Schreiber diesem vernünftigen Glauben nur Ausdruck geben, indem sie sich konkreter raumzeitlicher Vorstellungen bedienten. Dabei haben sie von den drei grundsätzlich zur Verfügung stehenden Konzepten der Schöpfung als göttlicher Zeugung, handwerklicher Herstellung durch einen *deus faber*, einen Handwerker-Gott, und durch das Wort Gottes nur von den beiden letzten Gebrauch machen können,¹¹ weil das Erste nur in einem polytheistischen und monophysitischen Kontext sinnvoll ist; denn Theogonie und Kosmogonie, die Geburt der Götter und die Entstehung der Welt fallen in ihm in der Regel zusammen. Andererseits erlaubt es erst die Vorstellung von der Schöpfung durch das Wort, Gott und Welt so grundsätzlich voneinander zu trennen, dass in ihr die Transzendenz Gottes aufscheint. Dass sich auch dieses Konzept nicht von der allen kosmogonischen Erzählung innewohnenden Logik lösen kann, von einem Urzustand auszugehen, der durch sein negatives Verhältnis zur bestehenden Weltordnung bestimmt ist, ist durch die Möglichkeiten menschlichen Vorstellens begründet und stellt in seinen Grenzen ein einleuchtendes Verfahren dar.¹²

Liest man unter diesem Gesichtspunkt die beiden klassischen biblischen Schöpfungstexte, den priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4a mit seiner Rede von Gott und die schon durch ihre Verwendung des Gottesnamens Jahwe als anderer Herkunft ausgewiesene Erzählung von Paradies und Sündenfall in Gen 2,4b-3,24¹³, so begegnen uns in ihnen die

beiden für alttestamentliches Denken möglichen Konzepte: Der die Bibel eröffnende Bericht bedient sich der Vorstellung von der Erschaffung der Welt und ihrer Bewohner durch das Wort Gottes. Dagegen vertritt die in ihrer jetzigen Gestalt jüngere Paradieseserzählung dank der ihr inkorporierten älteren Geschichte von der Erschaffung des Mannes, der Tiere und der Frau¹⁴ eindeutig das zweite Konzept von der Schöpfung als handwerklicher Herstellung: Nach ihr werden der Mann (*adam*) und die Tiere von Jahwe Elohim aus der losen, braunroten Erdkrume (*adamâ*) geformt (2,7a und 19) und durch göttliche Beatmung belebt (2,7b). Die Frau wird dagegen aus der Rippe des Mannes erschaffen, um ihre Rolle als der dem Mann unentbehrlichen Gehilfin und Gefährtin zu unterstreichen (2,20b–24). Scheinbar handelt es sich um eine ganz naive Erzählung, in Wahrheit ist sie nicht minder reflektiert als die von der Beimischung des Gottes Geschtu'e, des Gottes Vernunft, im Atram-Hasis-Epos; denn der protobiblische Erzähler erklärt auf diese Weise, dass alles irdische Leben Anteil am göttlichen Leben hat,¹⁵ der biblische fügt dem auf poetischste Weise den Zug hinzu, dass der Mensch das gottgleiche Urteilsvermögen an sich gerissen und dadurch den Tod eingehandelt hat.

5. Wort- und Tatschöpfung in Gen 1

Sieht man sich den priesterlichen Schöpfungsbericht genauer an, so erkennt man, dass der Priester sein gänzlich abstraktes Konzept der Schöpfung der Welt durch Gottes Wort unter Benutzung einer älteren Vorlage formuliert hat, nach der Gott seine Werke als der erste Handwerker gemacht hat (*asâ*). Das lässt sich daran erkennen, dass er acht Werke so in sein Siebentageschema eingefügt hat, dass er sie in zweimal vier unterteilte und dem 3. und 6. Tag je zwei zuwies. Doch dieses kunstvolle Schema, das dem 4. Schöpfungstag aus kalendarischen Gründen die Erschaffung der Gestirne zuschreibt,¹⁶ so dass das Licht des 1. und die Lichter des 4. Tages einander entsprechen, wirkt insofern gewalttätig, als es nun dem dritten Tag sowohl das letzte Werk der Scheidung¹⁷ wie das Erste der Ausschmückung zuordnet. Sieht man sich die Erzählung genauer an, so zeigt sich, dass ihre imposante Monumentalität auf einem festen Schema beruht, das aus dem einleitenden Bericht von Gottes Schöpfungsbefehl, dem formelhaften Vollzugsbericht, einem nachfolgenden Tatbericht, der Inspektions- und Billigungs-, der Benennungs- und der Tagesformel besteht. Das Nacheinander des *Und Gott sprach... und es geschah so*¹⁸ und *Gott machte...* erscheint dabei zunächst ganz unverdächtig als Abfolge von Befehl- und zweigliedrigem Ausführungsbericht. Aber der dadurch verursachte Pleonasmus,¹⁹ der im Bericht des 4. Tages seinen Höhepunkt erreicht, verweist auf den Gebrauch einer Vorlage zurück, die allein von

Gottes Schöpfungstaten berichtete.²⁰ Der Umgestaltungsprozeß der Vorlage erreichte seinen Höhepunkt, als man Vers 1 von der ursprünglich die V.1-3 umspannenden Satzfolge abtrennte, so dass die Tora mit den Worten *Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde* begann. So wurde die Chaosaussage in V.2 durch die beiden Schöpfungsaussagen in V.1 und 3 eingeklammert.²¹ Dabei handelt V.1 nicht von einem der eigentlichen Schöpfung vorausgehenden Akt der Erschaffung eines höchsten Himmels und der vom Urmeer bedeckten Erde,²² sondern er fasst den ganzen folgenden Bericht zusammen. Mithin erfüllt er dieselbe Funktion als Überschrift wie 2,4a als Unterschrift, wobei 2,4a vermutlich bei der Isolation von V.1 seine einstige Stellung als Überschrift verloren hat.²³

Ursprünglich bildeten die V.1-3 eine einzige Satzfolge: *Als Gott anfang²⁴, den Himmel und die Erde zu schaffen, die Erde noch ungeformt und ungestaltet war, Finsternis über der Fläche des Urmeeres lag und ein Gottessturm unruhig über der Wasserfläche hin und her fuhr, da sagte Gott: Es werde Licht! und da ward es Licht.* Diese Satzfolge bereitet das Folgende logisch vor: Sie schildert den Urzustand vor der Schöpfung, dem die Schöpfungswerke der ersten drei Schöpfungstage mit ihrer Erschaffung des Lichts, der Himmelsfeste und der Erde ein Ende bereiten. Den Prozess der Welterschöpfung vermochte auch der Priester sich nicht anders als ein Werk der Scheidung und Ordnung vorzustellen. Das Werk des 1. Tages fügt sich zwar insofern dem Ordnungsschema ein, als Gott sogleich nach der Erschaffung des Lichts und seiner Billigung zeitlich zwischen Licht und Finsternis scheidet und damit den Wechsel zwischen Tag und Nacht begründet; aber es transzendiert es insofern, als das Licht natürlich nicht durch einen Akt der Scheidung aus der Finsternis gewonnen wird, sondern auf Gottes Schöpfungsbefehl hin entsteht (V.3): *Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.*

6. Gottes Schöpfung durch das Wort als wunderbarer Ausdruck seiner Macht

Angesichts des insgesamt strengen Schematismus mit seiner Entsprechung von Wortbericht mit Vollzugsformel, Tatbericht mit Billigungsformel und abschließender Tagesformel erweckt der Bericht über den 3. Tag mit seinem 3. und 4. Schöpfungswerk wegen seiner formalen Defizite die Aufmerksamkeit des Auslegers: Denn auf den an die Wasser gerichteten Befehl, sich an einem Ort zu sammeln, und die Vollzugsformel in V. 9 folgen in V. 10 sogleich die Benennung und die Billigungsformel. Es fehlt mithin der Tatbericht mitsamt der Billigung. Auf den an die Erde gerichteten Befehl in V. 11 folgt in V. 12 ein Ausführungsbericht, in dem nicht Gott, sondern die Erde als Befehlsempfängerin Subjekt des Vollzuges ist. Weiterhin fällt auf, dass der erste Befehl des 6. Tages in V. 24 wieder-

um der Erde gilt, aber in dem in V. 25 folgenden Tatbericht trotzdem der Gott als Subjekt des Handelns erscheint.

Diese drei Sonderfälle erklären sich dadurch, dass ihnen ältere Traditionen zugrundeliegen: Hinter V. 9 steht vermutlich die altkanaanäische Mythe vom Sieg des Wettergottes über das Meer mittels seiner Blitz- und Donnerkeule, wie sie aus der ugaritischen Baalmythe KTU 1.2.IV. bekannt ist²⁵ und in der Bibel ein reiches Echo gefunden hat.²⁶ Sie klingt noch in Ps 104,6f. als ein Element poetischer Bildungsmythologisierung nach.²⁷ Dort heißt es, dass die Wasser der Urflut (*Tehom*) die Berge bedeckten, dann aber vor Jahwes Schelten flohen und von seiner Donnerstimme vertrieben wurden. Auch an dieser Stelle zeigt sich die rationalistische Tendenz des Priesters: So wie bei ihm aus der Gewitterwolke, die den unter Blitz und Donner erfolgenden Aufzug Jahwes ankündigt, der Vorhang für die Herrlichkeit Jahwes²⁸ und diese selbst zu einer geheimnisvollen, Bewunderung und Ehrfurcht erweckenden, seine Gegenwart anzeigenden Illumination geworden ist,²⁹ so hat auch Gottes Stimme nichts mehr mit dem Donner der alten Berg- und Vegetationsgötter zu tun, sondern ist zu seinem göttlichen und herrscherlichen Wort geworden, das bewirkt, was er befiehlt.

Bei den Anomalien des 4. und des 6. Tagwerks steht dagegen die Vorstellung von der Erde als der Mutter alles Lebendigen im Hintergrund, wie sie Hi 2,21a voraussetzt und Sir 40,1 als poetische Formel aufgreift.³⁰ Erschien es dem Priester im Fall der Pflanzen in Übereinstimmung mit der Beobachtung als tolerabel, die Erde auf Gottes Anweisung selbst produktiv werden zu lassen, so hat er das Mythologem im Fall der Landtiere durch den Jahwes Schöpfungshandeln betonenden Tatbericht zerstört.³¹ So erscheinen dem Leser des 1. Kapitels der Bibel die Erschaffung des Lichts, der Vögel, der Fische samt der Meeresungeheuer und Menschen als gänzlich wunderbarer Ausdruck der Macht Gottes. Denn es wird mit keinem Wort angedeutet, woraus Gott das Licht, die Tiere und schließlich die Menschen erschuf, sondern im Gegensatz zu dem *'asâ* (er machte) der Vorlage das nur noch auf Gottes Schöpfungshandeln bezogene *barâ* (er schuf) benutzt, so dass sich dem Leser am Ende die Vorstellung von einem einzigen, sechs Tage währenden Schöpfungswunder einprägt, wie sie der Dichter des 33. Psalms in V. 9 auf die Formel gebracht hat:

*Denn ER sprach, und es geschah,
er gebot, und es stand da.*

Um die prokreative Kraft der Menschen und Tiere an Gottes Wort zu binden, greift der Priester zu ihrer Erklärung auch nicht auf die Vorstellung von der immer währenden Schöpfungstätigkeit Gottes, der *creatio continua*, zurück, sondern er lässt Gott den Vögeln und Meeresbewohnern und vor allem den Menschen (und dank ihrer Einordnung zwischen bei-

den auch den Landtieren) in V.22 und 28 seinen Fruchtbarkeits- und Mehrungssegen erteilen, der im Fall der Menschen mit ihrem Auftrag, über die Erde und die Tiere zu herrschen, verbunden ist. So erweist sich nach dem Denken des Priesters in jeder Fortpflanzung Gottes anfänglicher Segen am Werk, der den Menschen zugleich dazu bevollmächtigt, wozu er erschaffen ist: in Gottes Ebenbildlichkeit und Stellvertretung die Erde und alles Getier zu beherrschen.³² Dass der Priester Gott in diesem Fall nicht befehlen, sondern segnen lässt, hängt einerseits mit der primären Bedeutung des Segens als der Übertragung heilvoller Lebenskraft mittels einer Berührung³³ und eines die Rite begleitenden machtvollen Wortes zusammen,³⁴ vor allem aber mit dem Bestreben, alles Leben an Gottes Wort zu binden.³⁵ Zum Glück blieben die Väter des Alten Testaments dank ihres symbolischen Denkens davor bewahrt, alle ein anderes Schöpfungskonzept vertretenden Texte zu überarbeiten oder auszuschneiden; denn jedes von ihnen erlaubt einen besonderen Aspekt des Gottesverhältnisses auszusagen: So wie der Priester mit seinem Konzept von der Schöpfung durch das Wort den exklusiven Charakter der Kretativität Gottes gegenüber all seinen Werken betont, hält das der *creatio continua*, des fortwährenden Schaffens daran fest, dass alle Lebewesen über die Generationen hinweg seine Werke sind und ihm mithin jeder Einzelne unmittelbar sein Leben und seine schicksalhafte Eigenart verdankt.³⁶ So lässt der Propheten-theologe Jahwe Jeremia bei seiner Berufung versichern, dass für ihn gilt, wessen sich die Könige rühmten (Jer 1,4):³⁷

*Ehe ich dich bildete, im Mutterleib kannte ich dich,
und ehe du den Schoß verließest, heiligte ich dich,
bestimmte ich dich zum Völkerpropheten.*

Der durch die Überschrift mit König David identifizierte Beter des 139. Psalms aber bekennt seinem Gott in den V. 13-15:³⁸

*Ja, du hast meine Nieren erschaffen,
mich in meiner Mutter Leib gewebt.
Ich preise dich, dass ich wunderbar gemacht bin,
(und meine Seele weiß das wohl.
Mein Gebein war dir nicht verborgen),
als ich in den Tiefen der Erde gewirkt ward.*

7. Gottes ewiges Wort und unser ihn bezeugendes Wort

Treten wir in die systematische Schlussüberlegung ein,³⁹ so gilt es eingangs, auf die für den heutigen Leser erstaunliche Tatsache hinzuweisen, dass der Priester ohne alle Erläuterungen und Umschweife mit seinem Bericht von

Gottes Schöpfungshandeln einsetzt. Er hält mithin seine Darstellung, dass Gott die Welt geschaffen hat, für keiner Begründung bedürftig: Die Ordnung der Welt bezeugt in seinen Augen ihren weltüberlegenen, transzendenten Schöpfer (Ps 19,2-5), ein Argument, das am Ende des letzten vorchristlichen Jahrtausends ein gebildeter alexandrinischer Jude zugunsten des Hauptgebotes und gegen den Götzendienst entfaltet hat (SapSal 13,1-9).⁴⁰ Dabei setzen der Priester wie der jüdische Gelehrte den Glauben an den Gott Israels voraus: Für den Priester ist dieser Gott derselbe, der mit Abraham und seinen Nachkommen einen Bund geschlossen (Gen 17,1ff.), Mose seinen Namen offenbart (Ex 6,2ff.) und inmitten Israels in Gestalt seiner Herrlichkeit zu wohnen beschlossen hat (Ex 29,44ff.).⁴¹ Für den alexandrinischen Gelehrten aber ist einerseits das Halten der Tora die Bedingung für die göttliche Zuerkennung der Unsterblichkeit (vgl. SapSal 6,18f. mit 8,17 und 15,3)⁴² und die biblische Geschichte das große Paradigma für Gottes Fürsorge für sein Volk Israel (11,1-14; 16,1-19,22).⁴³ Dass der physikotheologische Gottesbeweis, der von der Ordnung der Welt auf den sie ordnenden Geist, und der kosmologische Gottesbeweis, der von der Existenz der Welt auf ihren notwendigen Urheber schließt, als solche den ontologischen voraussetzen, hat Immanuel Kant mit Recht betont.⁴⁴ Das ontologische Argument lässt sich freilich gegen den Weisen aus Königsberg auf die Formel bringen, dass Weltbewusstsein und Gottesbewusstsein nicht voneinander zu trennen sind, sondern gemäß der ontologischen Differenz von Bedingtem und Unbedingtem in einem notwendigen dialektischen Verhältnis zueinander stehen.⁴⁵ Damit gilt, was freilich auch Kant gesehen hat, dass, wer um die Grenze weiß, bereits über sie hinaus ist.⁴⁶ Wer an ihr aus erkenntnistheoretischen Gründen stehen bleibt, kann dem Glauben das Recht, sie im Gottvertrauen *praktisch* zu transzendieren, nicht bestreiten, weil er über keine Mittel zum Gegenbeweis verfügt.

Inzwischen stellt sich freilich die gegenwärtige Welt mitsamt ihren Bewohnern als Resultat eines sich selbst organisierenden Prozesses dar. Aber wenn in ihm autoepistemische, um sich selbst wissende und zur Welt-erfassung und Weltbeherrschung fähige Wesen entstehen, so muss Autoepistemie zu den weltlosen Voraussetzungen dieses Prozesses gehören.⁴⁷ Übersetzen wir das in die Sprache der biblischen Tradition, so ist Gott Geist und verdankt die Welt ihr Dasein seinem Wort.

Spricht der Glaubende von Gottes Wort, so weiß er, über die Grenzen seiner Vernunft aufgeklärt, dass er sich dabei einer analogen Redeweise bedient. Primär ereignet sich dieses Wort als die Pro-vokation des Ganz-Anderen, die in der Endlichkeit und Relativität des Menschen mit ihrem leeren Verweis auf die Unendlichkeit und Absolutheit liegt und als solche trotzdem seine Einnistung in die Endlichkeit in Frage stellt. Ähnliches gilt für das biblische Wort wie für die christliche Predigt. Beide gewinnen

ihren adäquaten Charakter als Gottes Wort nicht dadurch, dass sie die immanente Begrenzung der menschlichen Erkenntnis mittels phantastischer Aussagen über die jenseitige Welt schwärmerisch übersteigen, sondern dadurch, dass sie den Menschen auf seinen unaufhebbaren Bezug zu dem Ganz-Anderen als dem Grund seiner welthaften Existenz und zugleich auf seinen wesentlichen Bezug zu dem Anderen neben ihm anreden und ihn auffordern, im Vertrauen auf den Einen den Anderen in seine Hut zu nehmen.⁴⁸ Wenn Menschenwort dieses Ziel erreicht, ist es selbst zu dem lebendigen und wirksamen Wort Gottes geworden, von dem Heb 4,1f. spricht.⁴⁹ Als das Leben rettende, zum wahren und ewigen Leben führende Wort ist es dem schaffenden Urwort gleich, das seither mit wortloser Stimme durch seine Geschöpfe dem seine Herrlichkeit verkündet (Ps 29,2-4), der an der Grenze der Immanenz als der Endliche vor dem Ewigen und als der Relative vor dem Absoluten das Knie beugt und mit dem Psalmisten, der die Schöpfungsmacht Gottes auf die Formel des *Denn ER sprach, und es geschah/er gebot, und es stand da!* gebracht hat, bekennt und bittet (Ps 33,20-23):

*Unsre Seele wartet auf den Herrn,
unsre Hilfe und unser Schutz ist ER.
Ja, seiner freut sich unser Herz,
denn wir trauen seinem heiligen Namen.
Es komme deine treue Huld, Herr, über uns,
so wie wir auf dich harren.*

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des ATs II: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen* (weiterhin als GAT II zitiert), UTB 2024, Göttingen 1998, S. 240-250.

² Vgl. zu ihm auch GAT II, S. 235-239.

³ Vgl. die von W.G. Lambert erstellte und K. Hecker bearbeitete Übersetzung des Epos in: TUAT III/4, Gütersloh 1994, S. 565-602 und bes. S. 583f., S. 585-587, vgl. S. 588f., und S. 592 und dazu T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven und London 1976, S. 165-192.

⁴ Vgl. dazu die Übersetzung und Bearbeitung von W. von Soden, in: TUAT III/4, S. 612-645 und bes. S. 623f.

⁵ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 283f.

⁶ Vgl. dazu W.G. Lambert, in: TUAT III/4, S. 565.

⁷ Vgl. dazu künftig die Neubearbeitung von C. Peust und H. Sternberg-el Hotabi, in: TUAT.E, Gütersloh 2001, welche die These von F. Junge, MDAIK 29, 1973, S. 195-204, dass es sich bei dieser Komposition um ein Werk des späten 8. Jh. v. Chr. handelt, noch einmal eindrucksvoll bestätigt.

⁸ Vgl. dazu auch K. Koch, Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, ZThK 62, 1965, S. 251-293 = ders., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 61-105.

⁹ Zu den theologischen Implikationen des Textes vgl. auch K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart u.a. 1993, S. 377-382.

¹⁰ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 249f.

¹¹ Vgl. dazu O. Kaiser, GAT II, S. 240-251.

¹² Vgl. dazu auch R. Hönigswald, Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis, SGV 161, Tübingen 1932.

¹³ Erst der Redaktor, der sie hinter Gen 1,1-2,4a eingeschaltet hat, dürfte für die eigentümliche Doppelbezeichnung Jahwe Elohim (Gott) verantwortlich sein; vgl. dazu M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26, BZAW 265, Berlin. New York 1998, S. 57-61.

¹⁴ Zu den unterschiedlichen redaktionsgeschichtlichen Lösungsversuchen vgl. L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar I: Gen 1,1-11,26, FzB 70, Würzburg 1992, S. 113-126 sowie weiterhin E. Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext, in: A.A. Diesel u.a., Hg., «Jedes Ding hat seine Zeit...» FS D. Michel, BZAW 241, Berlin. New York 1996, S. 167-192 und M. Witte, Urgeschichte, S. 158-166.

¹⁵ Vgl. dazu auch Kaiser, GAT II, S. 286-290.

¹⁶ Vgl. dazu Kaiser, GAT II, S. 252.

¹⁷ Vgl. V.4.6 und 9.

¹⁸ Vgl. Gen 1,9a,b; 11a,b; 14-15a,b; 24a,b; 1,7b verlangt mit G die Umstellung hinter V.6.

¹⁹ Vgl. Gen 1,7a; (12a und sie brachte hervor [*wattôšē*]); 16a (V.17a und er gab [*wajjitten*]); 25a. Dagegen findet das *lasst uns machen* (na^{csæ}) aus V. 26a keine Aufnahme, sondern der Vollzug wird wie in V.21 und V.27 durch ein *und Gott schuf* mitgeteilt.

²⁰ Vgl. den Rekonstruktionsversuch von C. Levin, Tatbericht und Wortbericht in der priesterlichen Schöpfungserzählung, ZThK 91, 1994, S. 115-133.

²¹ Zum Problem der ursprünglichen Position von 2,4a als Einleitung der Erzählung vgl. O. Kaiser, SAT II, S. 262.

²² Vgl. z.B. Jub 2,2.

²³ Anders zuletzt Levin, ZThK 91, 1994, S. 125f.

²⁴ Das Verb *barâ* steht hier im Infinitiv constructus als Genitiv zu dem vorausgehenden *b'rêšchit*.

²⁵ Vgl. dazu M.S. Smith, The Ugaritic Baal Cycle I: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1-1.2, VT.S 55, Leiden u.a. 1994, bes. die Darstellung der bisherigen Deutungsmodelle S. 58-114. Die letzte deutsche Bearbeitung des Baal-Zyklus KTU 1.1-6 haben M. Dietrich und O. Loretz, in: TUAT III/6, 1997, S. 1091-1198 vorgelegt.

²⁶ Vgl. dazu J. Day, God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament, UCOP 35, Cambridge 1985 sowie H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190, Berlin. New York 1990, S. 129-140.

²⁷ Vgl. dazu Niehrs Ausführungen über den literarischen Paganismus S. 210-220.

²⁸ Vgl. Weinfeld, S. 202.

²⁹ Vgl. M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972, S. 204f. Nach Gen 1,26f. stellte sich der Priester Gott trotzdem menschengestaltig vor, so dass man zur vollen Vergegenwärtigung der Kabod-Vorstellung auf die Merkaba- oder Thronwagen-Vision in Ez 1 zurückgreifen muss; vgl. Weinfeld, S. 201; Kaiser, GAT II, S. 191-196.

³⁰ Hier wird der Tag des Hervorgehens aus dem Mutterschoß in 1c in 1d dem der Rückkehr zur Mutter alles Lebendigen parallel gesetzt; vgl. auch Ps 139, in dem der Rede vom Mutterleib in V.13 die von der Tiefe der Erde in V.15 als Ort des Entstehens des Beters entspricht.

³¹ Zu der für die Alten bestehenden Plausibilität des Mythologems vgl. Ovid, met.I.416-433.

³² Vgl. Gen 1,26 und dazu Kaiser, GAT II, S. 301-312.

³³ Vgl. Gen 48,13ff.

³⁴ Vgl. dazu H.-P. Müller, Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87, 1990, S. 1-32, bes. S. 3-19.

³⁵ Zur Bedeutung des Fluchs als eines die Lebenskraft schädigenden Machtwortes vgl. W. Schottroff, Art. Fluch, NBL I, Zürich 1991, Sp. 683f.

³⁶ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 227f.

³⁷ Vgl. dazu GAT II, S. 219 mit Anm. 35.

³⁸ Zur kontextuellen Verknüpfung des Psalms vgl. E. Zenger, Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg i.Br. u.a. 1997, S. 472-475.

³⁹ Die Darstellung beschränkt sich bewusst auf das erste Kapitel der Bibel und berührt andere Texte nur zum ergänzenden Vergleich. Denn eine angemessene Behandlung der vermutlich erst zwischen dem späten 6. und der Mitte des 4. Jh. v.Chr. entwickelten prophetentheologischen Vorstellung von der dynamischen Wirksamkeit des prophetischen Gotteswortes würde bei der gegenwärtigen Diskussionslage einen eigenen Aufsatz erfordern. Doch sei wenigstens anmerkungswise auf die wichtigsten Belege hingewiesen. Dabei ist an erster Stelle das Kehrversgedicht von der ausgestreckten Hand Jahwes in Jes 9,7-20 zu nennen. Bei ihm handelt es sich um eine Fortschreibung, die den Verstockungsauftrag aus Jes 6,9ff. dahingehend abzumildern versucht, dass sie die zum Untergang führende Unheilsgeschichte Israels als Folge seiner ausgebliebenen Umkehr deutet. Sie geht dabei davon aus, dass das den göttlichen Zorn vollziehende Prophetenwort das Unheil nicht nur angekündigt, sondern auch bewirkt hat. Schwieriger ist die Intention der Auseinandersetzung über das Prophetenwort in Jer 23,9-40 zu bestimmen, in der Jahwewort und Prophetenwort einander gegenübergestellt werden und das Jahwewort in V. 29 mit einem Hammer verglichen wird, der Felsen zerschmettert. Es dürfte in diesem Abschnitt eher um die Abwertung einer unzeitigen spätvorexilischen, wenn nicht bereits exilischen Heilsprophetie zugunsten der Gerichtsprophetie als dem wahren Jahwewort (vgl. W. McKane, Jeremiah I, ICC, Edinburgh 1986, S. 588-597, bes. S. 596f. bzw. K.-F. Pohlmann, Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch, BZAW 179, Berlin. New York 1989, S. 93-95) als um eine späte Ablehnung der Prophetie überhaupt gehen (R.P. Carroll, Jeremiah, OTL, London 1986, S. 469-474). Um ihrer poetischen Schönheit, theologischen Bedeutung und homiletischen wie kirchenmusikalischen Verwendung willen ist hier schließlich auch an die worttheologischen Zusätze in den Rahmentexten der deuterocesajanischen Sammlung Jes 40,6-8 und 55,10f. zu erinnern, die beide die Absicht verfolgen, die Erwartung der Erfüllung der Heilsworte angesichts der Heilsverzögerung lebendig zu halten. In 40,6-8 stellt eine himmlische Stimme der Hinfälligkeit alles Fleisches die Beständigkeit des Wortes Jahwes gegenüber. 55,10f. knüpft dagegen an die in den V. 6-8 vorausgehende Mahnrede an, die angesichts des nahen Heils zur Umkehr aufruft. In diesen Versen lässt der an der Heilsbotschaft für den Zion festhaltende Bearbeiter Jahwe die Ungeduldigen selbst mittels des Vergleichs seines Wortes mit Regen und Schnee trösten: Nicht anders als diese kehrt auch sein Wort nicht zum Himmel zurück, ohne zu bewirken, wozu es gesandt ist (zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung vgl. K. Kiesow, Exodustexte im Jesajabuch, OBO 34, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1979, S. 35f., S. 125 und S. 160 und J. van Oorschot, Von Babel zum Zion, BZAW 206, Berlin. New York 1993, S. 205-207 und S. 273-277; anders z.B. H.-J. Hermisson, Studien zur Prophetie und Weisheit, hg. v. J. Barthel u.a., FAT 23, Tübingen 1998, S. 155). Es lässt sich mithin feststellen, dass im späten 6. oder frühen 5. Jh. eine Ontologisierung des Wortes Gottes eingesetzt hat, die ihm ein eigenes dynamisches Wesen zuschreibt. Im Targum setzt sich diese Entwicklung fort, indem dort statt von Gott häufig von der *Mēmra*, dem Wort, die Rede ist, das nun selbst als Mittler zwischen Gott und die Menschen tritt und so auch den Zugang zu ihm zu verschaffen vermag, vgl. B.D. Chilton, The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum, JSOT. S 23, Sheffield 1983, S. 56-64.

⁴⁰ Vgl. M. Gilbert, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-14), AnBib 53, Rom 1973, S. 1-52 und M. Kepper, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit, BZAW 280, Berlin. New York 1999, S. 147-195 bzw. knapp J.J. Collins, Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, Edinburgh 1998, S. 205-209.

⁴¹ Vgl. dazu auch B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn (1982) ²2000, S. 309-313 und S. 317-320 bzw. O. Kaiser, GAT II, S. 39-45, vgl. ders., Der Gott

des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I: Grundlegung, UTB 1747, Göttingen 1993, S. 158 und S. 173-176.

⁴² Vgl. dazu auch J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, *AnBib* 41, Rom 1970, S. 62-71 und M. Neher, *Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapientia Salomonis*, in: G. Ahn und M. Dietrich, Hg., *Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Bösen*, *FARG* 29, Münster 1997, S. 121-136.

⁴³ Vgl. dazu auch S. Cheon, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation*, *JSP.S* 23, Sheffield 1997, gegen seine zu eindeutige Situierung der Schrift 38 n.Chr. auch J.J. Collins, *Wisdom*, S. 178f. und M. Kepper, *Bildung*, S. 201f.

⁴⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 630; B 658, hg. R. Schmidt, *PhB* 37a, Leipzig ²1930 = Hamburg 1956, S. 596, 11ff.

⁴⁵ Vgl. dazu W. Cramer, *Die absolute Reflexion II: Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt am Main 1967, S. 155-161. Die Literatur mit Analysen der Gottesbeweise und Stellungnahmen zu ihrer praktischen Bedeutung ist Legion. Ich belasse es daher bei exemplarischen Verweisen und nenne so einerseits den umfassenden Artikel von N. Samuelson und J. Clayton, *Gottesbeweise*, *TRE* XIII, 1984, S. 708-784, als Beispiel für die analytisch-philosophische Behandlung R. Swinburn, *The Existence of God*, Oxford 1979 und H.G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, UTB 1152, 1981, S. 77-98 sowie die dogmatischen Behandlungen durch W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, S. 131-150, vgl. bes. S. 148: Die Gottesbeweise bringen die Gottesidee nicht erst herbei, erzeugen sie nicht, sondern explizieren, konkretisieren und bewähren sie auf dem Weg denkender Weltbetrachtung; W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, S. 93-132, und zur Bedeutung des der Reflexion bedürftigen Unendlichkeitshorizontes für den endlichen Menschen S. 127f.

⁴⁶ Vgl. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), *AA.W* IV, Berlin 1903, S. 360 = hg. K. Vorländer, *PhB* 40, Leipzig 1920 = Hamburg 1951, S. 128f.

⁴⁷ Vgl. dazu auch W. Högrefe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, *stw* 772, Frankfurt am Main 1989, S. 106-109.

⁴⁸ Vgl. E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz* (*De Dieu qui vient l'idée*, *AF* 51, 1983), übers. T. Wiemer, Nachw. B. Casper, Freiburg. München 1985, S. (185f.) 116f. und weiterhin O. Kaiser, *Die Rede von Gott im Zeitalter des Nihilismus*, in: J.A. Loader und H.V. Kieweler, Hg., *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. FS G. Sauer, *Wiener Theol. Studien* 1, Frankfurt am Main 1999, S. 411-425 und bes. S. 415-422.

⁴⁹ Vgl. dazu E.-M. Bauer, *»Gottes Wort«* und *»Unser Wort«*. Bemerkungen zu Hebr 4,12-13, *BZ. NF* 44, 2000, S. 254-262.

WALTER KASPER · ROM

JESUS CHRISTUS · GOTTES ENDGÜLTIGES WORT

I.

«Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn» (Hebr 1,1 f.). Was der Hebräerbrief damit am Ende der apostolischen Zeit lapidar ausspricht, fasst die Botschaft des ganzen Neuen Testaments gültig zusammen: Jesus Christus ist Gottes endgültiges Wort.¹

Dies wird im Prolog des Hebräerbriefes nicht nur behauptet, sondern aus dem Ganzen des biblischen Zeugnisses auch begründet. Nach dem Text aus dem Hebräerbrief wie nach dem ganzen biblischen Zeugnis ist Gott nicht ein Gott, der stumm ist und schweigt, kein Gott, der ein dem Menschen entzogenes Rätsel und ein Geheimnis ist, vor dem man nur verstummen kann, er ist erst recht nicht ein toter Gott, von dem kein Leben ausgeht; Gott ist vielmehr ein sprechender Gott, ein Gott, der aus sich heraustritt, sich erschließt und sich mitteilt. Man begegnet ihm im geschichtlich vermittelten Wort, in dem er uns wie Freunde anspricht (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14 f.), um uns in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen (1 Joh 1,3).²

Zuerst hat Gott zu den Vätern, d.h. den Patriarchen, und durch die Propheten gesprochen. Doch dieses Wort war vielfältig und vielgestaltig; es hat Gottes Geheimnis nur bruchstückhaft und unvollkommen enthüllt; insofern war es vorläufig und nicht endgültig. Erst am Ende der Zeiten hat Gott durch seinen ihm ebenbildlichen Sohn, den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens gesprochen. In ihm wohnt die Fülle der Gottheit (Kol 1,19; 2,9). In Jesus Christus ist Gott sozusagen ganz aus sich herausgetreten, hat sich rückhaltlos ganz mitgeteilt. Er ist *das* Wort Gottes von Ewigkeit her (Joh 1,1). Wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh 14,9).

Mit dem geschichtlichen Kommen Jesu Christi ist die messianische Zeit, die Zeit der Erfüllung angebrochen, die Fülle der Zeit gekommen (Mk 1,15; Gal 4,4). Er ist das endgültige Amen auf alle Verheißungen

WALTER KASPER, Jahrgang 1933, ist Sekretär des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen. 2001 zum Kardinal ernannt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

(2 Kor 1,20; Offb 3,14). Damit ist das «Ende der Tage», die Letztzeit angebrochen, über die hinaus es keine neue überbietende Heilsepoche mehr geben kann. In Jesus Christus ist das Neue, das nie veralten kann, da. Indem Gott in Jesus Christus sein Innerstes nach aussen gekehrt hat, hat er das Äußerste getan. Er hat, indem er sich selbst ausgesprochen hat, sein letztmögliches Wort gesprochen. Er hat sich selbst weggeschenkt und sich selbst mitgeteilt. Darüber hinaus kann es auch für Gott keine Steigerung mehr geben. Mit Jesus Christus ist darum die Geschichte nicht zeitlich an ihr Ende, wohl aber zu ihrer Vollendung gekommen.

Aus dem Gesagten ergibt sich für den Hebräerbrieff noch eine weitere Begründung dafür, dass Jesus Christus Gottes endgültiges Wort ist. Denn vom endgültigen (eschatologischen) Sinnziel her fällt Licht auch nach rückwärts auf die (protologischen) Anfänge. Weil auf Jesus Christus hin und in ihm alles geschaffen ist (vgl. Joh 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,15), und weil er das Wort ist, durch das alles geworden ist und das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1,2.9.10), fasst er alles zusammen (Eph 1,10). Dieses «alles» weist über den Bereich der Religionen hinaus; es bezieht alle Wirklichkeit ein und stellt alles unter das Maß Jesu Christi.

Da in ihm die Schöpfung insgesamt grundgelegt ist und an ihr Ziel kommt, ist er als der Sohn der Welterbe, dem alles gehört. Er ist nicht nur die Erfüllung der Heilsgeschichte mit dem auserwählten Volk Israel, sondern auch die Erfüllung der Religions- und Kulturgeschichte der Völker. Er tritt das Erbe der Heiden an (vgl. Ps 2,8). So ist ihm alle Vollmacht gegeben, im Himmel und auf Erden; es gilt, sein Wort zu allen Völkern zu tragen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (Mt 18,18–20; Mk 16,15; Lk 24,47; Apg 1,8). Jesus Christus ist sowohl das endgültige wie das universalgültige Wort Gottes.

Was der Eingangshymnus des Hebräerbrieffs so in lapidarer Weise bezeugt, bringt das übrige Neue Testament in vielfältigen anderen Wendungen zum Ausdruck. Es bekennt den einen Herrn Jesus Christus (1 Kor 8,6; Eph 4,5) und bezeugt, dass in keinem anderen Namen Heil ist (Apg 4,12). Für das Neue Testament ist Jesus Christus der eine und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5). Er ist der eine Hohepriester, der uns ein für alle Mal erlöst hat (Hebr 7,27). Diese Botschaft ist uns ein für alle Mal überliefert (Jud 3). So ist mit dem Kommen Jesu Christi und seinem Evangelium das ewige Geheimnis Gottes endgültig offenbar geworden und enthüllt worden (Röm 16,25; Eph 1,9; Kol 1,26).

II.

Diese Botschaft des gesamten Neuen Testaments war schon immer ein Skandalum – für die Juden wie für die Heiden (vgl. 1 Kor 1,23). Auch

die damalige Welt war pluralistisch und geradezu überschwemmt von vielfältigen Heilsangeboten, die sich vielfältig synkretistisch vermengten und gegen die sich das junge Christentum, um seine Identität zu wahren, zur Wehr setzen musste.³ Der Pluralismus ist also nicht erst eine heutige Erscheinung. Aber er hat heute eine neue Qualität angenommen.

Unser Wissen nimmt sprunghaft zu. Wir wissen über immer weniger immer mehr, so dass wir über nichts alles und über alles nichts wissen. Der Versuch, in dieser kaum mehr überschaubaren Vielfalt, ein einigendes Band zu finden, das alles zusammenhält, scheint immer aussichtsloser zu werden.

Daraus hat die postmoderne Philosophie Konsequenzen gezogen.⁴ Bewusst verabschiedet sie das Einheitspostulat, das bislang das ganze europäische Denken geprägt hat. Das bedeutet nicht nur die Akzeptanz von Pluralität, sondern eine grundlegende Option für den Pluralismus. So kam es im postmodernen Denken zu einem neuen qualitativen Pluralismus, bei dem es keine universalen und absoluten Werte und Normen mehr gibt. Die Vernunft ist in sich selbst plural geworden. Wahrheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit gibt es nur im Plural.

Es gibt deshalb auch nicht mehr die eine universal und endgültig geltende Religion. Nicht nur der kulturelle Pluralismus hat zugenommen, auch der Pluralismus der Religionen wird uns heute weit deutlicher bewusst, als dies in der Vergangenheit der Fall war. Aufgrund der Globalisierung wird uns das Phänomen des religiösen Pluralismus nämlich in ganz neuer Weise in seiner Dringlichkeit bewusst. Im «global village» der Welt sind auch die Religionen einander nähergerückt. Sie sind nicht mehr länger durch nationale Grenzen voneinander abgeschottet. Oft leben sie in ein und demselben Land und in ein und derselben Stadt nebeneinander und untereinander. Fast jeder von uns lebt mit Menschen zusammen, welche anderen Religionen angehören und die wir dennoch menschlich achten und schätzen.

Angeichts der pluralistischen Situation der modernen und postmodernen Welt überrascht es nicht, dass die Aussage, dass Jesus Christus Gottes endgültiges und universalgültiges Wort ist, zum Problem geworden und dass es über der Frage der Einmaligkeit Jesu Christi zu einer breiten und erbitterten Diskussion innerhalb und außerhalb der Theologie gekommen ist. Die neueren religionspluralistischen Ansätze der Theologie müssen in diesem weiten Kontext verstanden werden. Zu nennen sind u.a. die Namen Raimundo Pannikar, John Hick, Paul F. Knitter.⁵

Die Frage als solche ist nicht neu. Sie begegnet uns bereits in der Aufklärung, etwa bei G.E. Lessing, und sie findet sich wieder in der liberalen Theologie, vor allem bei E. Troeltsch, der eine Höchstgeltung des Christentums, aber keine absolute Geltung anerkannte. Gegen die aufklärerische Relativierung wandten sich vor allem die Denker des deutschen

Idealismus, allen voran Hegel. Von ihm ausgehend war und ist oft vom Absolutheitsanspruch des Christentums die Rede. Heute wird das idealistische Denken gelegentlich für die totalitären Ideologien unseres Jahrhunderts verantwortlich gemacht. Seit dem Zusammenbruch der totalitären Ideologien wird es oft als eurozentrisch, imperialistisch und totalitär kritisiert; es wird ihm vorgeworfen, dass es die unaufhebbare Vielfalt der Wirklichkeit und der Kulturen nicht ernst nimmt.

Auf diesem Hintergrund ist es zu der pluralistischen Religionstheorie gekommen. Nach ihr gibt es nicht nur eine Vielfalt von Religionen, sondern auch von Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht. Konsequenter muss diese Theorie mehrere Mittler des Heils anerkennen. Sie spitzt sich zu in der Diskussion um die Einmaligkeit Jesu Christi, näherhin in der Frage also, ob Jesus Christus der eine und einzige und zugleich der universale Mittler des Heils für alle Menschen ist. Es ist offenkundig, dass mit dieser Frage ein zentraler und fundamentaler Punkt des christlichen Glaubens berührt ist. Mit dieser Frage steht die Identität des Christentums und der Kirche auf dem Spiel.⁶

Zur philosophischen Begründung der pluralistischen Theorien haben verschiedene Theologen einen neuen erkenntnistheoretischen Ansatz gewählt und auf die Erkenntnistheorie Kants zurückgegriffen. Nach Kant ist unserer Erkenntnis nur das »phänomenon« der Dinge erkennbar, nicht das »noumenon«. Dies bedeutet: Wir erkennen nur, was die Dinge für uns sind, nicht, was sie in Wahrheit und an sich sind. Letztlich ist für die postmoderne Philosophie nicht ein logisches, sondern ästhetisches Wahrheitsverständnis maßgebend. Oft ist von der Erneuerung mythischen Denkens die Rede.

So erkennen wir nur, was Gott jeweils für uns bedeutet. Wir können nicht das Wesen Gottes an sich erfassen. So ist es unmöglich, die vielen und vielfältigen Bilder und Vorstellungen Gottes auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt hin zu befragen. Wenn es das Absolute bzw. den Absoluten in der Geschichte nicht geben kann, wenn es vielmehr nur Vorstellungen, Begriffe, Bilder, Idealgestalten des Göttlichen geben kann, die uns auf die transzendente Wirklichkeit ausrichten, ohne dass diese selbst in Erscheinung tritt, dann ist es klar, dass es keinen christlichen Absolutheitsanspruch geben kann. Entsprechend lehnt Hick die Identifikation Gottes mit einer einzelnen historischen Gestalt, mit Jesus von Nazareth, als Mythos ab. Jesus Christus wird zu einem religiösen Genie relativiert, durch welches die Menschen zum Bewusstsein ihrer Gottessohnschaft gelangen.

Wenn die pluralistische Religionstheorie damit zunächst von der grundsätzlichen Gleichrangigkeit der Religionen ausgeht, dann bedeutet dies freilich nicht, dass für die Vertreter der religionspluralistischen Theorie alle Religionen tatsächlich gleichwertig und alle Unterschiede zwischen

ihnen gleichgültig wären. Von einem solchen oberflächlichen Relativismus sind sie weit entfernt. Es ist ja offenkundig, dass sich in den Religionen nicht nur große und tiefe Einsichten finden, sondern auch destruktive Elemente wie Aberglaube und inhumane Praktiken.

Das Kriterium für die Unterscheidung und Beurteilung ist für die Vertreter der pluralistischen Religionstheorie jedoch kein theoretisches, sondern ein ethisches und ein praktisches. Maßgebend für die Beurteilung der Religionen ist ihre jeweilige Fähigkeit, den Menschen und die verschiedenen menschlichen Lebensbereiche in einen Prozess zu integrieren, der von der self-centredness zur reality-centredness führt. Es verdient diejenige Religion den Vorzug, welche der Würde des Menschen mehr entspricht und welche diese Würde mehr fördert.

Die Frage ist freilich, ob dieses ethische und praktische, letztlich humanistische Kriterium philosophisch wie theologisch ausreicht. Es ist nämlich offenkundig, dass man mit diesem Kriterium zwar den Vorrang und den Vorzug einer Religion gegenüber einer anderen begründen kann, nicht jedoch die Einzigartigkeit einer bestimmten, konkret: der christlichen Religion. Man kann mit diesem Kriterium bestenfalls die Höchstgeltung der vorgegebenen Religionen, aber nicht die Endgültigkeit und Universalgültigkeit einer Religion, konkret des Christentums erweisen. So bleibt es bei einem grundsätzlichen Pluralismus und bei einem Wettstreit der Religionen.

Man kann noch grundsätzlicher argumentieren und fragen, ob es ein ethisches Kriterium geben kann, das nicht notwendig ein theoretisches Kriterium voraussetzt. Denn wer sagt, was wirklich human ist? Jedes ethische und praktische Kriterium setzt, um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, ein theoretisches Urteil voraus. Denn das praktische Urteil wird verschieden ausfallen, je nachdem, welches Menschenbild bewusst oder unbewusst vorausgesetzt wird. Letztlich ist die These vom grundsätzlichen Pluralismus unvernünftig, weil in sich widersprüchlich. Denn sie erhebt im Widerspruch zu sich selbst eben den Pluralismus und das daraus folgende grundsätzliche Diskriminierungsverbot zur einen, ja einzigen und universalen Wahrheit.

Grundsätzlich formuliert: Die Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit lässt sich nicht umgehen. Wird die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt, kommt es zu einem rein ästhetischen Weltverständnis, bei dem man die Dinge nach ihrem subjektiven Erlebnisgehalt beurteilt und sich eklektisch für das entscheidet, was dem eigenen Glücksgefühl am ehesten zu entsprechen scheint. Man bedient sich dann im Markt der Möglichkeiten à la carte und lässt die Widersprüche einfach stehen. So droht das Bekenntnis zu Pluralität und Toleranz in Gleichgültigkeit und Desinteresse umzuschlagen. Nicht umsonst endet das postmoderne Denken bei einer

Reihe seiner Vertreter im Nihilismus. Friedrich Nietzsche erweist sich als ihr Ahnherr und Vorbild.

III.

Um den aufgeworfenen Fragen begegnen zu können, müssen wir die Frage nach der Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi im Gesamten des trinitarischen und christologischen Bekenntnisses nochmals tiefer bedenken.⁷

Bei diesem Versuch müssen wir damit beginnen, uns Rechenschaft über die Bedeutung des Bekenntnisses zur Einheit und Einzigartigkeit Gottes zu geben. Dieses Bekenntnis eint Judentum, Christentum und Islam, und es unterscheidet diese drei monotheistischen Religionen von allen anderen Religionen. Es hat im christlichen Sinn freilich eine spezifische Bedeutung. Im christlichen Sinn darf das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott nicht in einem simplen quantitativen Sinn verstanden werden; es meint nicht, dass es nur einen Gott «gibt» und nicht etwa zwei oder drei. Für die Bibel geht es nicht nur um eine solche quantitative, sondern vor allem um eine qualitative und existentielle Aussage. Das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott steht auf dem Hintergrund der Forderung nach einer radikalen und ganzheitlichen Entscheidung, Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und mit ganzem Verstand anzuhängen (Mk 12,30 par). Man kann gar nicht zwei Herren dienen (Mt 6,24). Gott ist so, dass er uns ganz und mit allen Fasern unserer Existenz in Beschlag nimmt und uns ganz erfüllt.

Die theologische Tradition hat diesen Gedanken aufgegriffen und spekulativ vertieft. Sie hat gezeigt, dass Gott seinem Wesen nach die alles umfassende und alles übersteigende Realität ist. Deshalb kann Gott wesensmäßig nur einer sein. Wer mehrere Götter bekennt, der hat nicht verstanden, was das Wort «Gott» wirklich sagt und was es meint. Der Kirchenschriftsteller Tertullian brachte diesen Gedanken auf die Formel: Wenn Gott nicht einer ist, so ist er keiner.⁸

Das Bekenntnis zu dem einen Gott schließt ein, dass der eine Gott zugleich der alles und alle umfassende Gott aller Menschen ist. Während der Polytheismus die Vielheit der Wirklichkeit, der Völker und Kulturen absolut setzt, ist das Bekenntnis zu dem einen Gott schärfstmöglicher Widerspruch zur Fragmentarisierung der Wirklichkeit und deutlichst mögliche Behauptung der Einheit der Welt und der Menschheit. Das Bekenntnis zum einen Gott sagt, dass alle Menschen Brüder und Schwestern sind, weil sie zu der einen Familie unter dem einen Vater im Himmel gehören. So wahrt der universale Anspruch des einen Gottes zugleich den unaufhebbaren und unveräußerlichen Wert des je einzelnen.

Die tiefste Begründung dafür, dass das Bekenntnis zu dem einen Gott Vielfalt nicht aufhebt, sondern gewissermaßen einschließt, liegt im trinitarischen Bekenntnis zu dem einen Gott in drei Personen.⁹ Es ist die Auslegung der biblischen Aussage: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8.16). Denn es besagt, dass der eine und einzige Gott kein einsamer Gott ist, sondern von Ewigkeit her sich verschenkende Liebe, in der sich der Vater dem Sohn und Vater und Sohn im Heiligen Geist mitteilen. Jede der drei Personen ist ganz Gott, ganz unendlich, und doch gibt jede der anderen Raum, indem sie sich mitteilt und dadurch entäußert. In dieser kenotischen Weise ist Gott Einheit in der Vielheit.

Weil Gott von Ewigkeit her sich selbst schenkende und sich entäußernde Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist ist, kann er sich in Jesus Christus ganz mitteilen, ohne sich dadurch aufzugeben oder zu verlieren. Die Göttlichkeit Jesu Christi zeigt sich darin, dass er sich selbst entäußert (Phil 2,6). Die Allmacht der Liebe muss sich nicht behaupten, sondern kann sich hingeben und weggeben und ist eben in dieser Hingabe sie selber. Solche Entäußerung ist nur dann wahr und echt, wenn die Gottheit des ewigen Logos die Menschheit nicht aufsaugt und nicht aufschluckt, sondern in ihrer Eigenheit annimmt und sie in ihr Eigensein freigibt. So bleiben nach dem Bekenntnis der Kirche in Jesus Christus Gottheit und Menschheit unvermischt und ungetrennt. Jesus Christus ist Einheit in der Unterschiedenheit und Unterschiedenheit in der Einheit.¹⁰

Die Folgerung kann nur lauten: Wenn Gott sich in der konkreten Person und Geschichte Jesu Christi ganz, endgültig und rückhaltlos mitgeteilt hat, dann ist Jesus Christus das «*id quo maius cogitari nequit*», das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (Anselm von Canterbury); dann ist er auch das «*id quo Deus maius operari nequit*», das, worüber hinaus Gott nichts Größeres tun kann. So kann es vom Wesen des Christuser eignisses her keine andere Religion oder Kultur geben, welche die christliche Heilsordnung überbietet oder ergänzt. Alles, was die anderen Religionen an Wahrem und Guten beinhalten, nimmt teil an dem, was in Jesus Christus in seiner Fülle erschienen ist.

Doch kein Mensch, auch kein Dogma der Kirche kann dieses Geheimnis jemals ganz ausschöpfen. Nach dem Neuen Testament ist uns der Geist Gottes verheißen, um uns immer wieder neu und immer tiefer in dieses Geheimnis einzuführen (Joh 16,13). Die Begegnung mit anderen Religionen kann dabei ein Weg sein, uns bestimmte Aspekte des einen Geheimnisses Christi tiefer zu erschließen. Der interreligiöse Dialog ist darum keine Einbahnstraße; er ist eine wirkliche Begegnung, welche für uns Christen eine Bereicherung sein kann. Wir sind dabei nicht nur die Gebenden, sondern auch die Lernenden und die Empfangenden, weil wir dadurch die ganze Fülle des Geheimnisses, das uns in Jesus Christus ge-

schenkt ist, in seiner ganzen Länge und Breite, Höhe und Tiefe zu erfassen vermögen (vgl. Eph 3,18).

Sowohl trinitarisch wie christologisch ist uns demnach ein Verständnis von Einheit und Endgültigkeit vorgegeben, welches nicht totalitär ist, das vielmehr dem anderen Raum gibt und es freisetzt. Es gehört ja zum Wesen wahrer Liebe, dass sie aufs Innigste vereint, ohne den anderen zu vereinnahmen, sondern ihn zu seiner eigenen Erfüllung führt.

Diese spekulativen Überlegungen werden konkret und praktisch, wenn wir auf das Leben Jesu schauen. Er ist, wie es uns die Evangelien bezeugen, der Mensch für die anderen; er, der Herr, ist gekommen, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen und um sein Leben hinzugeben «für die vielen» (Mk 10,45 par). Er, der sich entäußert bis in den Tod, wird erhöht und zum Herrn des Universums eingesetzt (Phil 2,6-11). So wird der sich selbst verzehrende aufopfernde Dienst zum neuen Weltgesetz.

Wird die These von der Endgültigkeit und Universalgültigkeit der christlichen Heilsordnung in dieser Weise verstanden, dann begründet sie einerseits die Weltmission als etwas, was unverzichtbar zur Natur der Kirche gehört¹¹, und sie wahrt und verteidigt andererseits Freiheit des einzelnen wie den Wert und die Würde der jeweiligen Kulturen. Gerade in ihrer konkreten Entschiedenheit¹², die sich jedem Synkretismus und Relativismus widersetzt, begründet sie ein respektvolles, ja ein dialogisches und diakonisches Verhältnis zu den anderen Religionen, das auch jeden engstirnigen Fundamentalismus ablehnt. So verstanden ist die Endgültigkeit und Universalgültigkeit der christlichen Heilsordnung keine imperialistische These, welche andere Religionen vereinnahmt oder unterdrückt. Noch weniger begründet und erlaubt sie ein imperialistisches Verständnis und eine imperialistische Praxis der Mission. Sie hat nichts mit Welteroberung zu tun, auch wenn sie in der Geschichte gelegentlich so missverstanden und missbraucht wurde.

Dieses dialogische und diakonische Verhältnis hat drei Aspekte: Das Bekenntnis zu Jesus Christus als Gottes endgültiges und universalgültiges Wort bejaht, achtet und verteidigt alles, was in den anderen Religionen wahr, gut, edel und heilig ist (vgl. Phil 4,8) (*via positiva seu affirmativa*); es kritisiert prophetisch, was in ihnen der Ehre Gottes und der Würde des Menschen abträglich ist, wenn nämlich Göttliches und Menschliches miteinander vermischt und so weder Gott noch der Mensch in seiner je eigenen Würde geachtet werden (*via negativa seu critica et prophetica*); schließlich will es die anderen Religionen einladen, im Glauben an Jesus Christus und durch die Teilhabe an seiner Fülle zu ihrer eigenen Fülle und Vollendung zu gelangen (*via eminentiae*).

Das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils fasst alle drei Dimensionen zusammen, indem es sagt: Alles, was sich an Gutem und Wahren

in den Religionen der Menschheit findet, findet in Jesus Christus sein Maß und muss an ihm kritisch gemessen, von ihm her gereinigt und zur Vollendung gebracht werden.¹³

So verstanden ist das christliche Bekenntnis gerade in seinem für viele so anstößigen endgültigen wie universalen Anspruch Aufruf und Grundlage zu gegenseitiger Toleranz und Achtung, zum Teilen und Mitteilen, zu Tausch und Austausch, zu Verständigung, Versöhnung und Frieden. Es weist auf den hin, in dem «alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren», der «der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude der Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte» ist.¹⁴

ANMERKUNGEN

¹ Wesentliche Anregungen für die folgende Auslegung verdanke ich dem Kommentar von E. Grässer, *An die Hebräer*, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* XVII/1, 1990, 46–69.

² So der Ansatz der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils «*Dei Verbum*», 2.

³ Vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., 2. Aufl. Tübingen 1973.

⁴ Grundlegend J.F. Loytard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht. Graz-Wien 1986. Einen Überblick gibt W. Welch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987.

⁵ Vgl. Schmidt-Leukel, *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, in: *ThR* 89 (1993) 353–364; M. von Brück u. J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil?* Freiburg i.Br. 1993; K.H. Menke, *Die Einzigkeit Christi im Horizont der Sinnfrage*. Freiburg i.Br. 1995; R. Schwager, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheorie*. Freiburg i.Br. 1996; R. Schwager (Hrsg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*. Freiburg i.Br. 1998; W. Kasper, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, in: ders. *Theologie und Kirche*. Bd. 2. Mainz 1999, 249–264.

⁶ Dazu die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre «*Dominus Jesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» vom 6. August 2000.

⁷ Zum folgenden ausführlicher in: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 291–295.

⁸ Tertullian, *Adversus Marcionem* I, 3: «*Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat*» (CCL 1, 443). Zu diesem qualitativen Verständnis der Einheit Gottes vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 11 a. 3.

⁹ Vgl. dazu W. Kasper, a.a.O. 365 ff; G. Greshake, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Freiburg i.Br. 1997.

¹⁰ Genau dies ist der Sinn des christologischen Dogmas von Chalkedon von der Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen, welche «unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert» sind (DH 302).

¹¹ II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche «*Ad gentes*», 2.

¹² H. Schlier, *Das bleibend Katholische*. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, in: ders., *Das Ende der Zeit*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Bd. 3. Freiburg i.Br. 1971, 297–320.

¹³ II. Vatikanische Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 9; vgl. 11. Weitere wichtige Konzilsaussagen: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «*Nostra aetate*», 1 f. Zur Frage des Heils in den anderen Religionen: Dogmatische Konstitution über die Kirche «*Lumen gentium*», 16; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «*Gaudium et spes*», 22.

¹⁴ II. Vatikanische Konzil, Pastoralkonstitution, 45.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

ZUR SAKRAMENTALITÄT DES WORTES GOTTES

1. Die Beziehung von Wort und Sakrament

In der *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempfen (*1379/80, †1471) wird von zwei Tischen gesprochen, die «in der Schatzkammer der heiligen Kirche» aufgestellt sind und der gläubigen Seele zur Nahrung dienen: «Der eine ist der Tisch des heiligen Altares, auf dem das heilige Brot liegt, das ist der kostbare Leib Christi. Der andere ist der Tisch des göttlichen Gesetzes, der die heilige Lehre enthält, die im rechten Glauben unterweist und sicher bis in das Innerste, hinter den Vorhang, in das Allerheiligste hinweist» (IV, 11). Das Zweite Vaticanum hat in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* dieses Bild von den beiden Tischen aufgegriffen und erklärt: «Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie (*sicut ut*) den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht» (21). Der Leib des Herrn und die Heilige Schrift erhalten in der Kirche die gleiche Verehrung. Damit wird der Grundgedanke der Rede Jesu in *Joh 6* über das Lebensbrot, das vom Himmel kommt, aufgenommen: Jesus ist das Lebensbrot, weil er das Wort des himmlischen Vaters offenbart, das dem Glauben geistliche Nahrung gibt, und er ist das Lebensbrot, weil er in der Eucharistie sakramentale Nahrung und sakramentaler Trank ist. Der Gedanke der beiden Tische geht, wie Henri de Lubac mit zahlreichen patristischen Texten gezeigt hat, bereits auf die Väterzeit zurück¹.

Doch bereits im ersten vom Konzil verabschiedeten Dokument, der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, wird die Parallele von *Tisch des Wortes* und *Tisch des Herrenleibes* aufgegeben. Beide Ausdrücke finden sich zwar in dieser Konstitution, doch nicht mehr in unmittelbarer Verbindung. So heißt es in SC 51: «Auf dass den Gläubigen der Tisch

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

des Gotteswortes reicher gedeckt werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden...». Die Liturgiekonstitution nimmt nämlich eine unterschiedliche Gewichtung der beiden Tische vor, worauf die Redaktionsgeschichte von SC 48 hinweist. In der ursprünglichen Fassung hieß es, die Gläubigen sollten an dem doppelten Tisch gestärkt werden: am Tisch des Wortes und am Tisch des Sakramentes (*mensa cum verbi tum corporis Domini reficiantur*). «Damit war die Wirkung des Gotteswortes und der eucharistischen Kommunion in enger Verbindung zueinander dargestellt, was gewiss Folgen für die Bewertung der Wortverkündigung hat. Dagegen wurde eingewandt, man könne den ‹Tisch des Herrenleibes› in metaphorischem Sinn verstehen, da der ‹Tisch des Wortes› diesen Sinn habe.»² Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, wird im endgültigen Text nicht mehr von den beiden Tischen gesprochen, und auch die jeweiligen Wirkungen des Wortes Gottes und der Kommunion werden differenziert dargestellt, wenn es nun heißt, die Christen sollen «sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden» (SC 48). Dennoch hält die Liturgiekonstitution bei aller Unterscheidung an der engen Verbindung zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer fest (vgl. SC 56). Ähnlich heißt es im Missionsdekret: «Durch das Wort der Verkündigung und die Feier der Sakramente, deren Mitte und Höhepunkt die heilige Eucharistie darstellt, lässt sie (die missionarische Tätigkeit) Christus, den Urheber des Heils, gegenwärtig werden.» (AG 9) In der Pastoralen Einführung in das Messlektionar gemäß der zweiten authentischen Ausgabe des *Ordo lectionum Missae* (1981) steht: «Christus selbst ist... stets gegenwärtig und wirkt, wo immer die Kirche sein Wort verkündet.» (Nr. 24) In diesen kirchlichen Texten kommt die Überzeugung von der Heils- und Gnadenhaftigkeit des Wortes Gottes zum Ausdruck, die dem katholischen Glaubensbewusstsein zwar niemals gänzlich fern war, doch erst in neuerer Zeit zur vollen Bedeutung gelangte, vor allem durch eine Neubesinnung auf die Theologie des Wortes Gottes³. Auch von Seiten der modernen Sprachwissenschaft taten sich neue Wege auf, die Wirksamkeit des Wortes terminologisch präziser zu erfassen. In Anlehnung an die Wendung in der englischen Sprache *to perform an act* nannte die «normalsprachliche» Richtung in der Sprachphilosophie (z.B. J.L. Austin) solche Worte *performativ*, deren aktuelle Verwendung eine neue Wirklichkeit setzt, die somit Tat- und Handlungscharakter besitzen. Die neuere Sakramententheologie hat diese Neuansätze der Sprechakt- und Kommunikationstheorien auf die Sakramente übertragen und ihnen einen *performativen* Charakter zugeschrieben, wobei man nach scholastischem Gebrauch an die *forma sacramenti* anknüpfte, die den sakramentalen Zeichen ihre Deutung durch das Wort gibt. Dabei stellt sich aber immer wieder die Frage nach dem genaueren

Verhältnis von Wort und Sakrament, das gegenwärtig häufig als *perichoretische Einheit* beschrieben wird, doch letztlich noch keine befriedigende Antwort gefunden hat. Wenn auch das *Wort Gottes* nicht schlechthin *Sakrament* genannt werden kann, so eignet ihm doch ein *Sakramentscharakter*: Es bewirkt, was es auf sinnenfällige Weise anzeigt, nämlich die Gnade Gottes durch Christus im Heiligen Geist.

Die plakative Gegenüberstellung einer evangelischen «Kirche des Wortes» zu einer katholischen «Kirche der Sakramente» scheint heute überwunden zu sein. Unbestritten sind einerseits der Verkündigungs- und Feiercharakter der sakramentalen Handlung insgesamt sowie die konstitutive Funktion des Wortes als *forma sacramenti* innerhalb eines sakramentalen Vollzugs, andererseits der Tat- und Geschehenscharakter der Wortverkündigung. Walter Kasper hat bereits 1968 das Verhältnis von Wort und Sakrament neu umschrieben, indem er das Wort zunächst anthropologisch als Bestimmung der menschlichen Situation versteht, die sich im Sakrament verdichtet, welches seinerseits durch das Wort zur Heilssituation gemacht wird: «Das Sakrament greift die menschlichen Ursituationen auf und macht sie durch das Wort zu Heilssituationen, zu Gnadenzeiten und Gnadenzeichen Gottes für den Menschen.»⁴

Im Folgenden sollen einige Grundstrukturen des Wortes und des Sakramentes in ihrer Einheit und Unterschiedenheit (*unir pour distinguer*) herausgestellt werden, um erkennen zu lassen, dass Wort und Sakrament Ausdrucksformen des in der Kirche weitergehenden Heilshandelns des dreifaltigen Gottes sind.

2. Biblische Aussagen zur Heilhaftigkeit des Wortes Gottes

Ausgangspunkt dieser biblischen Besinnung ist die Aussage des Zweiten Vaticanum: «Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Lauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkünden die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.» (DV 2)

Während das Wort im allgemeinen Verständnis häufig nur als Mittel des Gedankenaustausches, der Information oder Belehrung angesehen wird, hat es in der Heiligen Schrift eine schöpferische Macht.

2.1. Wort Gottes im Alten Testament

Vom Wort Gottes heißt es bei Deuterojesaja: «Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es

ausgesandt habe» (*Jes* 55,11). Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit (vgl. *Jes* 40,8).

Das Schöpfungswort Gottes hat Himmel und Erde und alles, was ist, hervorgerufen (vgl. *Gen* 1,3-2,4a). Es ist ein mächtiges Wort, das die Schöpfung trägt und ihr Halt gibt: «Er sendet sein Wort zur Erde, rasch eilt sein Befehl dahin... Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Gesetze und Rechte» (*Ps* 147,15.19). Der Macht des göttlichen Wortes sind auch die Naturgewalten und die Tiere unterworfen: «Wenn er ihnen befiehlt, jauchzen sie auf, sie erfüllen ihren Auftrag, ohne seinem Wort zu widerstreben» (*Sir* 39,31).

Gottes Wort erweist sich nicht nur in der Schöpfungsgeschichte, sondern auch in der Heilsgeschichte des auserwählten Volkes als wirkmächtig, denn der Bundesgott lässt sein Wort als Offenbarung, als Verheißung, als Gesetz, als Heilskraft und als Gericht ergehen. Das für Israel grundlegende Ereignis des Bundesschlusses ist vom Wort Jahwes bewirkt und von seinem Offenbarungswort erfüllt (vgl. *Ex* 19,1-20,21). Beim Bundesschluss (vgl. *Ex* 24,1-18) steht im Zentrum des Geschehens die Verlesung der Bundesurkunde, d.h. die Verkündigung des Wortes Jahwes, auf die das Volk Gottes mit gläubigem Gehorsam und dem Ausdruck der Hingabe an Gott antwortet (vgl. *Ex* 24,3.7). So ist der Gottesdienst Israels vom Wort Gottes und der zustimmenden Antwort des Menschen auf Gottes Heilshandeln beseelt. Doch dem Wortgottesdienst folgt eine Opferhandlung mit dem Brandopfer, dem Heilsopfer, dem Aussprengen des Blutes und dem Gemeinschaftsmahl, in dem die endgültige Heilswirksamkeit des Bundes zum Ausdruck gebracht wird.

Neben dem Schöpferwort Jahwes und seinem Bundeswort steht im Alten Testament das prophetische Gotteswort (*d^ebar Jhwh*). Der Prophet kann dem Wort Jahwes nicht widerstehen: «Der Löwe brüllt – wer fürchtet sich nicht? Gott, der Herr, spricht – wer wird da nicht zum Propheten?» (*Am* 3,8). Die Zeichenhandlungen, die der Prophet ausführt, unterstützen das Wort Jahwes selbst.

Das in vielen Gestalten ergehende Wort Gottes bedeutet im Alten Testament niemals nur einen äußeren Anruf, einen moralischen Appell oder eine verstandesmäßige Belehrung. Gottes Wort besitzt immer auch Tatcharakter und bewirkt, was es sagt: «Ich sage: Mein Plan steht fest, und alles, was ich will, führe ich aus» (*Jes* 46,10). Jahwe ist von seinem Wort nicht zu trennen, denn in ihm ist er lebendig und gegenwärtig: «Herr, dein Wort bleibt auf ewig, es steht fest wie der Himmel» (*Ps* 119,89). Zur Aufnahme des Gotteswortes wird zwar immer vom Hörer eine Bereitschaft, sich auf die Botschaft einzulassen, verlangt. Doch die Heilskraft kommt vom Wort selbst, das entweder von Jahwe ergeht oder in seinem Auftrag von den Propheten weitergegeben wird. So wird das Wort Gottes

auch stets im Menschenwort überliefert und gewinnt dadurch eine geschichtliche und existenzielle Gestalt, die über den Abstand der Zeit auch den heutigen Hörer noch unmittelbar anspricht.

2.2. Jesus Christus als das Wort Gottes

»Die Grundlage für alle Rede vom Wort Gottes ist für das NT der Sachverhalt, dass Gott selbst in seinem ewigen Wort «Fleisch» geworden ist... Gott hat sich in dem «fleischgewordenen» Logos, und das ist in Jesus von Nazareth, «ausgesagt» ... In Jesu Person und Geschichte hat sich Gott endgültig ausgesprochen. Mit ihm ist das Wort, dem sich die Schöpfung verdankt, in die Geschichte eingetreten, mit ihm hat sich das Wort des Bundes Gottes mit Israel geschichtlich erfüllt. In ihm hat sich Gottes ewiges Wort ereignet.»⁵ Dieser Gedanke findet sich auch im Hebräerbrieft, der in Jesus Christus den unüberbietbaren Höhepunkt alles Sprechens Gottes erblickt: «Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch das All erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort...» (*Hebr* 1,1-3). Im Sohn hat Gott sein endgültiges Wort zur Welt gesprochen, in dem alle zuvor ergangenen Worte der Offenbarung ihre Erfüllung finden, denn Jesus Christus ist «das Ja zu allem, was Gott verheißen hat» (*2 Kor* 1,20).

Im Wort Jesu teilt Gott selbst sich mit, so dass Jesus Christus als *Offenbarer* und *Exeget* Gottes erscheint (vgl. *Joh* 1,18). Jesu Worte haben schöpferische Kraft, denn in seinem Wirken bilden Wort und Tat eine Einheit. Die Nähe des Reiches Gottes, die er im Wort mit Vollmacht ankündigt (vgl. *Mk* 1,15), wird in seinen Taten greifbar. «Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen» (*Lk* 11,20). Die Wunder Jesu werden so zu sichtbaren Ausdrucksweisen des schöpferischen Wortes Gottes: Jesus heilt Kranke, weckt Tote zum Leben auf, vergibt Sünden. Jesus nimmt die prophetische Dimension des Wortes Gottes auf und überbietet sie zugleich, wenn er von *seinen* Worten sagt: «Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen» (*Mk* 13,31). Das Zweite Vatikanum fasst die Wahrheit vom Wort Gottes, das Jesus Christus in Person ist, eindringlich zusammen: «Er [Christus] ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder... bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken» (*DV* 4).

Da das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes besonders im *Corpus Ioanneum* reflektiert wird, sollen hier die johanneischen Aussagen zur Heilsmacht des Wortes Gottes kurz erwähnt werden.

Für Johannes haben das *Wort* und das *Heil* einen konkreten Namen: Jesus Christus. Zum *Wort* sei hingewiesen auf Joh 1,14: «Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.» Für die Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi seien nur zwei Stellen angeführt. Die Erste stammt aus der Hirtenrede, wo Jesus sagt: «Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben» (Joh 10,10). Die Zweite findet sich in der Rede Jesu über seine Vollmacht: «Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben... [er] ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen» (Joh 5,24). Das Hohepriesterliche Gebet Jesu belehrt uns über das Wesen des ewigen Lebens: «Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast» (Joh 17,3). Jesus rettet und schenkt Leben, weil er der Welt die Erkenntnis Gottes bringt. Als Sohn ist er die lebendige Offenbarung Gottes: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9).

Das Wort hat zugleich reinigende und belebende Wirkung. «Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe» (Joh 15,3). Durch das Wort Jesu begegnen die Jünger dem Geheimnis Gottes und werden so fähig, reiche Frucht zu bringen zur Verherrlichung des Vaters (vgl. Joh 15,8). Das Wort lässt sie vom Tod zum Leben übergehen: «Wenn jemand an meinem Wort festhält, wird er den Tod nicht schauen in Ewigkeit» (Joh 8,51); «Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt» (Joh 11,25). Das Wort Gottes, das in Jesus ergeht, schenkt mit dem Leben zugleich Freude und Frieden.

Auch bei *Paulus* findet sich der dynamische Aspekt des Wortes Gottes als Heilsmacht. Dem schwachen Menschenwort stellt er die Botschaft vom Kreuz gegenüber. Er ist gesandt, das Evangelium nicht «mit gewandten und klugen Worten» (1 Kor 1,17) zu verkünden, sondern vielmehr als die stets sperrige Botschaft vom Kreuz: «Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen» (1 Kor 1,23f). Für Paulus besteht eine tiefe Einheit zwischen dem Wort Gottes und dem Christusereignis, denn in Jesus Christus «ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat» (2 Kor 1,19f). Gottes Wort ist «lebendig..., kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert» (Hebr 4,12).

Woher kommt aber die heilbringende Kraft des Wortes Gottes bzw. des Evangeliums? Die Antwort auf diese Frage findet sich vor allem im *Römerbrief*. Gleich zu Beginn schreibt der Apostel nämlich: «Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht. Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt... Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: *Der aus Glauben Gerechte wird leben*» (Röm 1,16f). *Evangelium* wird hier im weitesten Sinn verstanden, nicht nur als apostolische Verkündigung, sondern als neue Heilsökonomie, die in Jesus Christus verwirklicht, geöffnet und den Menschen zu ihrem Heil angeboten ist. Endgültiges Heil bedeutet unter Einschluss der Auferstehung, «dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden» (Röm 8,23). Dieses Heil verwirklicht sich aber in Etappen, die von der Vorausbestimmung zur Berufung, von der Berufung zur Rechtfertigung und Heiligung gehen, um schließlich ihr Ziel in der Verherrlichung zu finden (vgl. Röm 8,30).

Das paulinische Evangelium hat seine Mitte im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi (vgl. 1 Kor 15,1–5). Die heilbringende Kraft des Wortes Gottes oder des Evangeliums kommt vom auferstandenen Christus selbst. Doch Paulus sagt auch, dass der Vater seinen toten Sohn durch die Kraft des Geistes auferweckt hat (vgl. Röm 8,11). Durch seine Auferstehung ist Christus «lebendigmachender Geist» (1 Kor 15,45) geworden. Dann wird man sagen können, dass nach Paulus die Heilskraft des Wortes daher kommt, dass im Wort die geheimnisvoll geeinte Macht des Vaters, des auferstandenen Sohnes und des Geistes am Werk ist.

2.3. Das Wort Gottes in der apostolischen Verkündigung und der Heiligen Schrift

Das geschichtlich in Jesus Christus ergangene Wort Gottes, das sich als «das Wort des Lebens» (1 Joh 1,1) erwiesen hat, wird nachösterlich von den Aposteln selbst verkündigt. Dazu werden sie mit der «Kraft des Heiligen Geistes» (Apg 1,8) ausgestattet und so zu Zeugen Christi. Bereits im Abendmahlssaal hatte ihnen der scheidende Jesus dazu den Heiligen Geist als *Parakleten* verheißen: «Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen. Und auch ihr sollt Zeugnis ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid» (Joh 15,26). «Der Geist, aber auch die Jünger sind Zeugen Jesu. Natürlich nicht nebeneinander, sondern so, dass sie durch ihn und er durch sie Jesus in seiner Wahrheit verkünden. In dieser Weise setzt der Jünger Wort das Wort Jesu, und das ist Gottes Wort, fort...»⁶ Das apostolische Wort hat unvermindert den Rang des Wortes Gottes: «Wer euch hört, der hört mich, und wer euch

ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat» (Lk 10,16). Als «Diener des Wortes» (Lk 1,2) verkünden die Apostel Christus als die Leben erweckende Kraft des Wortes Gottes. Darauf weist besonders Paulus hin: «Denn ich wage nur von dem zu reden, was Christus, um die Heiden zum Gehorsam zu führen, durch mich in Wort und Tat gewirkt hat» (Röm 15,18).

In der Apostelgeschichte werden das apostolische Kerygma oder der Glaube an Jesus Christus als Wort Gottes bezeichnet (vgl. Apg 6,4; 8,4; 12,24).

Das von Jesus Christus herkommende Wort wird in der apostolischen Verkündigung weitergegeben und gewinnt in der Heiligen Schrift eine neue Gestalt. Zwar ist das lebendige Wort der Offenbarung mit seiner Bezeugung in der Heiligen Schrift nicht völlig gleichzusetzen, denn Offenbarung liegt stets der Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Doch als Zeichen und Zeugnis der Offenbarung vergegenwärtigt die Heilige Schrift das Gotteswort und *ist* es. Wenn das Zweite Vatikanum herausstellt, dass «Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat» (DV 12), so gilt gleichzeitig: «Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde» (DV 9). Dabei ist selbstverständlich der *analoge Gebrauch* von *Wort* zu berücksichtigen⁷. Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung versucht, die Analogie göttlichen Sprechens mit Hilfe der Menschwerdung des Wortes zu erhellen: «Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist.» (DV 13) Nach Gottes letztem Wort in Jesus Christus geht die apostolische Verkündigung weiter im Menschenwort, das aber nicht vom Gotteswort zu trennen ist: «Durch dieses sein Wort im Menschenwort wird der, der in ihm durch Menschen spricht, den Menschen gegenwärtig.»⁸ Dadurch kommt der dialogische und kommunikative Charakter des Wortes Gottes in seinem Offenbarwerden als Gotteswort im Menschenwort zum Ausdruck. Doch menschliche Worte können dem Wort Gottes nur *ähnlich* werden, wenn sie ihrerseits das Grundgesetz der Analogie, das auf dem 4. Laterankonzil (1215) formuliert wurde, existenziell verwirklichen: «Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.» (DH 806) Damit hängt die Frage zusammen, was das *Wort Gottes* vom *Wort* überhaupt unterscheidet. Mit dieser Frage hat sich Heinrich Schlier in einer gewichtigen Abhandlung über *Gotteswort und Menschenwort* beschäftigt und mit vielen neutestamentlichen Belegen herausgestellt, «dass

das Wort Gottes im Menschenwort sich von jedem anderen auch hinsichtlich dessen unterscheidet, was es bewirkt und ergibt.»⁹

2.4. Die Annahme des Wortes Gottes

Dem Wort Gottes gegenüber befindet sich der Mensch in der Haltung des Hörens, was Offenheit und Empfänglichkeit einschließt (vgl. *1 Thess* 1,6), jedoch keine reine Passivität bedeutet. Gott selbst öffnet seinem Wort die Tür zu den Menschen (vgl. *Kol* 4,3) und lässt es sich ausbreiten (vgl. *2 Thess* 3,1). Das Wirken des Wortes wird im Jakobusbrief mit dem Geburtsvorgang verglichen: «Aus freiem Willen hat er (Gott) uns durch das Wort der Wahrheit geboren, damit wir gleichsam die Erstlingsfrucht seiner Schöpfung seien» (1,18; vgl. *1 Petr* 1,23). Für das Johannesevangelium bedeutet Annahme des Wortes Jesu, das vom Vater herkommt, liebendes Festhalten an seinem Wort und Bleiben in ihm. Der Mensch muss das Wort Gottes nicht nur anerkennen und aufnehmen, sehen und hören, glauben und lieben, sondern auch in ihm bleiben (*menein*). Das «Bleiben in Jesus» ist ein Lieblingsgedanke des vierten Evangeliums, der vor allem in *Joh* 15 eine Schlüsselrolle spielt. Der Glaubende bleibt (bzw. soll bleiben) in Jesus, und Jesus bleibt in ihm. Dabei geht es in der johanneischen Immanenzformel (die Jünger in Jesus, Jesus in ihnen) nicht in erster Linie um mystische Vereinigung mit Jesus, sondern um das treue Festhalten an der einmal getroffenen Glaubensentscheidung: «Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger» (*Joh* 8,31). Das Bleiben im Wort Jesu soll dem ganzen Leben des Jüngers Orientierung, Halt und Sicherheit geben: «Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten» (*Joh* 15,7). Das «Bleiben in mir» (*Joh* 15,4.5.6.7) wird interpretiert als das «Bleiben in meiner Liebe» (*Joh* 15,9.10). Die Annahme des Wortes Gottes bedeutet dann gegenseitige Immanenz in der Liebe. Die Jünger Jesu werden nicht aufgefordert, diese Liebesbeziehung einzugehen oder gar zu stiften, sondern in ihr zu *bleiben*, denn sie wird von Jesus selbst, dem wahren Weinstock, ermöglicht.

Das Wort Gottes, das zuerst gehört wird (vgl. *Röm* 10,17f), muss im Glauben ergriffen und in die Tat umgesetzt werden: «Hört das Wort Gottes nicht nur an, sondern handelt danach, sonst betrügt ihr euch selbst» (*Jak* 1,22). Der Glaube ist erst dort verwirklicht, wo das Wort Gottes auch im konkreten Leben getan wird.

3. Die Heilsbedeutung des Wortes Gottes

In den Dokumenten des Zweiten Vaticanum wird an einigen Stellen das Wort Gottes mit dem Begriff *Sakrament* verbunden. Doch die Verhältnis-

bestimmung beider Begriffe wird nirgendwo thematisiert. Das kirchliche Lehramt hat in dieser Frage keine verpflichtende Erklärung vorgelegt, wenn sich auch im Zweiten Vaticanum und in der bereits genannten Pastoralen Einführung in das Messlektionar (1981) einige Hinweise zur Beantwortung dieser Frage finden.

In der Liturgiekonstitution werden in schulmäßig geläufiger Weise *verba et res* als Konstitutiva des Sakraments genannt¹⁰, doch das Wort wird hier pneumatisch in Dienst genommen zur Vermittlung auf die Sache selbst hin (vgl. SC 59). Dienst am Wort und Dienst am Sakrament werden in einer gewissen Selbstverständlichkeit als Aufgabe und Inhalt des bischöflichen und priesterlichen Dienstes zusammen genannt (vgl. LG 11.21; CD 12; PO 4). Wenn auch Dienst am Wort und Dienst am Sakrament nicht einfach gleichgesetzt werden können, da es bei aller Einheit von Wort und Sakrament auch einen Unterschied zwischen beiden gibt, so ist die vom Zweiten Vaticanum ausgesagte *Spannungseinheit* von Wort und Sakrament als Bestimmung des kirchlichen Dienstes auch ökumenisch bedeutsam, weil sie der Struktur des kirchlichen Lebens entspricht, wie sie die *Confessio Augustana* (art. 7) sieht: Die christliche Kirche «ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden.»¹¹

Die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament und die Herausstellung einer Sakramentalität des Wortes Gottes sind Aufgaben der Theologie. Bereits zur Zeit des Konzils hatte sich auch im katholischen Raum die Überzeugung verbreitet, dass das Wort, ähnlich wie das Sakrament, Heilszeichen und Gnadenmittel ist. «Weiterhin trafen sich die bedeutendsten Beiträge in der Überzeugung, dass Wort und Sakrament eine innere Einheit bilden, dass sie also nicht primär von ihrer Unterschiedenheit her, sondern von ihrer vorgängigen Einheit her gesehen und dann erst sekundär in ihrer jeweiligen Eigenart voneinander abgehoben werden können.»¹² Umstritten war allerdings die Frage nach der Einordnung des Wortes in die Systematik der Sakramententheologie. Dabei spielt die klassische Unterscheidung von *opus operatum* und *opus operantis* eine wichtige Rolle, in der es um die Gnadenursächlichkeit geht. Auf der einen Seite wird die Verkündigung des Wortes Gottes ausdrücklich als *Sacramentale* bezeichnet, das *ex opere operantis ecclesiae* wirke, aber auf Grund der Einheit von Christus und Kirche auch *ex opere operato* dem recht disponierten Hörer Gnade schenke, sofern man mit *opus operatum* letztlich das Wirken Christi durch die Kirche meine. Andererseits wurde gerade in der Wirksamkeit der Wortverkündigung *ex opere operantis ecclesiae* der entscheidende Unterschied zur Sakramentspendung, die *ex opere operato* geschieht, gesehen¹³. «Die Theologen, die primär von der Einheit von Wort und Sakrament ausgehen, kommen...

zu weitergehenden Formulierungen. Wenn auch nie die Wortverkündigung schlechthin «Sakrament» genannt wird, so spricht man ihr doch einen quasi-sakramentalen Charakter zu oder direkt einen Sakramentscharakter, freilich ohne dann die Unterschiedenheit vom Sakrament präzise zu erklären.»¹⁴

3.1. Die Einheit von Wort und Sakrament

Die biblischen Zeugnisse bekunden, wie wir gesehen haben, die Heilsmacht und Gnadenhaftigkeit des Wortes Gottes. «Sie verleihen dem in der Kirche weitergehenden Wortgeschehen den Charakter eines Gnaden- und Heilmittels. Damit rückt die Verkündigung in der Kirche in die Nähe eines Sakraments. Wenn es sich um Heilmittel handelt, muss ihnen eine Ähnlichkeit mit den Sakramenten zuerkannt werde, die jedoch keine Gleichartigkeit oder Gleichsetzung besagen muss.»¹⁵

Die Wiederentdeckung des Wortes Gottes als Weise, wie Gott hier und heute sein Heil schenkt und verwirklicht, findet bei Karl Rahner eine sakramentale Interpretation: «Dieses Wort Gottes (...) ist das heilskräftige Wort, das an sich mitbringt, was es aussagt, ist selbst also Heilsereignis, das (...) anzeigt, was in ihm und unter ihm geschieht, und geschehen lässt, was es anzeigt. Es ist die Gegenwärtigung der Gnade Gottes.»¹⁶ Nach Rahner handelt es sich hier «haargenau» um die Definition des Sakramentes. Für ihn sind *Wort* und *Sakrament* kein Gegensatz. Er versucht, den von der dogmatischen Definition her notwendigen Zeichencharakter des Sakramentes als wirksames Wort im rituellen Gestus zu verstehen. Sakramente sind also wirksame Worte, die dem Empfänger das Heil zusprechen. Sie kommen deshalb ohne das Wort der Verkündigung nicht aus. Sakramente verwirklichen das Heil niemals gegen das Wort, weil sie selbst Wort sind. Dennoch muss man nach Rahner differenzieren: «Es gibt viele wirksame Worte, die im Auftrag Christi gesprochen werden. Diese Worte sind von verschiedener Wirksamkeit in sich und in den hörenden Menschen. Wann wird das dichteste, das wirksamste Wort gesprochen? Wann ist alles auf einmal gesagt, so dass nichts mehr gesagt werden muss, weil mit diesem Worte wirklich alles *da ist*?»¹⁷ Nicht alle Worte, die in der Kirche gesprochen werden, sind von gleichem Gewicht und gleicher Bedeutung. Ihre Wirksamkeit ist unterschiedlich zu beurteilen. So bleibt der notwendige Abstand zwischen Sakrament und Wortverkündigung gewahrt. Beide lassen sich als *Wort* umschreiben, besitzen jedoch eine unterschiedliche Dichte und Intensität. Auf die Frage, inwieweit sich das Heil im *Sakrament* und *Wort* verdichte, gibt Rahner eine eindeutige Antwort: «Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat Gottes im radikalen Engagement

der Kirche (d.h. als deren eigene, volle Aktualisation) bei entscheidenden Heilssituationen des einzelnen ist das Sakrament und nur es.»¹⁸ Rahners Anliegen bestand darin, aufzuweisen, «dass das Wort Gottes in seinem vollen, ursprünglichen Sinn nicht als satzhafte Belehrung «über etwas», nicht nur als intentionaler Hinweis auf einen Sachverhalt aufgefasst werden darf, der in seinem Bestand und seiner Gegebenheit von diesem lehrhaften Hinweis völlig unabhängig ist, sondern als exhibitives, gegenwärtigendes Wort, in dem und unter dem die bezeichnete Sache allererst gegenwärtig ist»¹⁹.

Das Konzil hat die neuere Wort-Gottes-Theologie vor allem in der *Offenbarungskonstitution* aufgegriffen und von der Heilsmacht des Wortes erklärt: «Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Gottes, dass es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglischer Quell des geistlichen Lebens ist.» (DV 21) Wie konsequent das Zweite Vaticanum sich die Einheit und Zusammengehörigkeit von *Wort* und *Sakrament* zum Anliegen gemacht hat, zeigt besonders deutlich die berühmte Stelle aus der *Liturgiekonstitution*, wo von beiden die Gegenwart Christi ausgesagt wird: «Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe... Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten ... Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.» (SC 7) Es handelt sich dabei aber um eine differenzierte Einheit, denn man darf nicht den Unterschied bzw. die Steigerung übersehen, die das Sakrament bringt²⁰. Was im Wort heilsmächtig verkündigt wird, vollzieht sich im Sakrament wirksam durch sinnenfällige Zeichen. Das Wort sagt heilsmächtig das Geheimnis an, das im Sakrament Wirklichkeit wird: «Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung.» (LG 3)

Die Selbstmitteilung Gottes geschieht im *Wort* und *Sakrament* als einer differenzierten Einheit. Das entscheidende Bindeglied für diese differenzierte Einheit ist der Geist Gottes²¹. In der Kraft des Heiligen Geistes wird das Wort Gottes verkündet, durch seine *Epiklese* werden Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt.

3.2. Der Unterschied von Wort und Sakrament

Das Wort Gottes wird in dichtester und wirksamster Weise in der kirchlichen Liturgie verkündigt. Hier soll nun nach dem Unterschied zwischen Wortverkündigung und sakramentaler Feier, die ebenfalls ein Verkündigungsgeschehen ist, gefragt werden. Bisher hat sich gezeigt, dass die Heilsmacht des Wortes von ähnlicher oder sogar grundsätzlich gleicher Art ist wie die Heilswirksamkeit des Sakramentes.

Das Wort hat zunächst eine besondere Hinordnung auf Verstehen, Einsicht, Erkenntnis und Erleuchtung. So vergleicht die Bibel das Wort Gottes mit einem Licht, das Orientierung schenkt: «Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade» (Ps 119,105). Der johanneische Jesus, das Wort Gottes in Person, sagt von sich: «Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben» (Joh 8,12).

Das Sakrament fügt dem Wort noch etwas Bedeutsames hinzu, denn es betrifft den Menschen nicht nur in seiner Verstandestätigkeit, sondern vor allem in seiner Sinnenhaftigkeit und Körperlichkeit, worauf die Sakramente als wirksame Zeichen bezogen sind.

Die Sakramente sind heilige Handlungen, in denen sich in symbolischen Formen eine Abbildung des Heilswerkes Christi vollzieht, in das der Gläubige einbezogen wird. «So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt.» (SC 6) Von der in der Eucharistie stattfindenden Teilhabe am Heilswerk Christi heißt es im Zweiten Vatikanum: «In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen sie (die Gläubigen) das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm» (LG 11).

Die Sakramente sind auf bestimmte heilsbedeutsame Situationen des menschlichen Lebens bezogen. Sie bilden einen Organismus, der mit den Stadien des menschlichen Lebens verglichen werden kann: Geburt, Reifung, Ernährung, Krankheit, Tod und Verpflichtung auf Gemeinschaft²². «Auch darin zeigt sich ein Unterschied zum Wirken des Wortes in der Verkündigung. Diese kennt keinen solchen ausdrücklichen Bezug auf bestimmte Heilssituationen des Menschen, wie sich bei ihr auch keine Analogie zum Organismus des Lebens im Ganzen findet. Das Sakrament reicht auch hier über die Wirkung des Wortes hinaus, weil es dem Menschen ganzheitlicher entgegenkommt und ihm ein leibhaftigeres Eingehen in das Heilsgeschehen ermöglicht.»²³

Wort und Sakrament werden in der *Liturgiekonstitution* als wirksame Weisen der kirchlichen Heilungsvermittlung vorgestellt²⁴. Beide vermitteln auf je eigene Weise die Gnade Christi. Das Wort, das zum Glauben führt, vermittelt auf geistige Art Anteil an Christus, entsprechend der Eigenart des Wortes als einer geistigen Kraft, durch die jemand seine Gedanken oder Gefühle einem anderen mitteilt. Die Gnadenwirkung des Wortes wird in der Heiligen Schrift oft als Heilskraft verstanden, die als Gabe des Heiligen Geistes angenommen wird (vgl. 1 Thess 1,6). Die Sakramente schenken auf je spezifische Weise sakramentale Gnade. «Das Sakrament schenkt nicht nur eine Gabe, eine Kraft und Wirkung aus dem Heilswerk

Christi, es vergegenwärtigt vielmehr Christus selbst in seinen besonderen Heilstaten und gewährt so auf geheimnisvolle Weise auch einen je spezifischen Anteil am Sein und am Werk Christi. Es bewirkt die Einheit mit Christus und seinem Schicksal auf je eigentümliche Weise: als Teilnahme an Tod und Auferstehung in der Taufe, als Gleichgestaltung mit dem sühnenden Herrn in der Buße, als Anteilnahme an seinem Priestertum in der Weihe, vor allem aber als Teilnahme am Mahl und als Anteilnahme am Opfer Christi in der Eucharistie.»²⁵

Von der Eucharistie als dem höchsten Sakrament, mit dem die übrigen Sakramente in Zusammenhang stehen und auf das sie hingeordnet sind (vgl. PO 5), kann auch der entscheidende Unterschied zwischen *Wort* und *Sakrament* bestimmt werden. Nach Karl Rahner ist die Eucharistie das Wort der Kirche schlechthin, weil hier die höchste Selbstverwirklichung der Kirche gegeben ist: die Gegenwart Christi und seiner Erlösung in der Welt. Für Rahner ist die Eucharistie das Sakrament des Wortes schlechthin, «der Absolutfall des Wortes überhaupt». Er bezieht sich dabei u.a. auf das Konzil von Trient, das im Dekret über das Sakrament der Eucharistie betont, der wahre Leib und das wahre Blut Christi seien sogleich nach der Konsekration *vi verborum* (DH 1640) gegenwärtig, und die augustinische Sakramentsdefinition, die das Wort als Element des sakramentalen Symbols ausdrücklich nennt, auch auf die Eucharistie bezieht (DH 1640). «Nur in der bleibenden Rückbezogenheit ... auf die Wandlungsworte sind die Gestalten von Brot und Wein jenes Zeichen, das die Gegenwart Christi anzeigt und enthält.» Für Rahner ist «das wirk-same Wort der Messe ... als Verkündigung des Todes Christi das Urkerygma», an dem «alles andere wirksame Wort» in der Kirche partizipiert. «Und wo dieses Wort seinen absoluten Höhepunkt als inkarnatorisches und eschatologisches Wort Gottes und als absolute Selbstaussage der Kirche als ganzer und auf den Einzelnen hin zumal erreicht, geschieht das Wort der Eucharistie.»²⁶ Rahner versteht das Sakrament als Verleiblichung des Wortes und als seine höchste Aktualisierung. Damit ist schon ein Unterschied zum Wort der Verkündigung aufgezeigt, das, wie bereits gesagt, eine geistige Kraft entfaltet. Doch der entscheidende Unterschied zwischen *Wort* und *Sakrament* bei der Eucharistie liegt, wie Leo Scheffczyk aufweist, in folgendem: «Obwohl gerade an der Eucharistie die Bedeutung des Wortes für das Sakrament besonders deutlich in Erscheinung tritt (im Wortgottesdienst, der mit dem Sakramentsgottesdienst einen einzigen Kultakt bildet, und in der das ganze Kultgeschehen durchwirkenden Danksagung oder Eulogie), kann das Wortgeschehen als solches weder den Mahlcharakter noch den Opfercharakter der Heiligen Messe begründen. Dieser Charakter ist vielmehr in den Zeichen verankert, die von Christus gewählt und zum Ausdruck einer höheren Glaubenswirklichkeit bestimmt

wurden. Das Wort als solches ist weder ein Mahl noch ein Opfer, ohne dass es seine Bedeutung innerhalb des Sakramentes einbüßte.»²⁷ Wenn auch nach dem Johannesevangelium bereits das Bleiben im Wort Jesu wahre Gemeinschaft mit Jesus schenkt (vgl. *Joh* 8,31: 15,7), so verleiht das Sakrament eine über die Wirkung des Wortes hinausgehende Gemeinschaft: Erst die Taufe verbindet den Menschen wirklich mit Tod und Auferstehung Christi und gliedert ihn wirklich in die Kirche als den mystischen Leib Christi ein; erst die Eucharistie besiegelt und vollendet als *Sakrament der Einheit* diese Lebensverbindung mit Christus sowie den Brüdern und Schwestern in der Kommunion.

Die bereits erwähnte Pastorale Einführung in das Messlektionar (1981) stellt die innere Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Geheimnis der Eucharistie heraus, weist aber auch auf ihre Unterschiedenheit hin. Durch das Wirken des Geistes «wird das Wort Gottes zum Fundament des Gottesdienstes, zur Wegweisung und Quelle der Kraft für das ganze Leben» (Nr.9). Die Kirche habe dem Wort Gottes und der Eucharistie gleichermaßen Verehrung erwiesen, wenn auch in unterschiedlichen gottesdienstlichen Formen (vgl. Nr.10). Der Unterschied bestehe darin, dass die Kirche durch das Wort Gottes unterwiesen, durch die Eucharistie vor allem geheiligt werde. «In der Feier des Wortes Gottes wird der göttliche Bund verkündet, in der Feier der Eucharistie der neue und ewige Bund erneuert. Hier wird die Heilsgeschichte in vernehmbaren Worten ausgerufen, dort wird dieselbe Heilsgeschichte unter den sakramentalen Zeichen der Liturgie vollzogen... Das Wort Gottes, das die Kirche im Gottesdienst liest und verkündet, zielt geradezu darauf ab, zur Eucharistie, dem Opfer des Bundes und dem Gastmahl der Gnade, hinzuführen. Daher ist die Feier der Messe, in der das Wort verkündet und gehört und die Eucharistie dargebracht und empfangen wird, ein einziger gottesdienstlicher Akt.» (Nr.10)

Das Sakrament, zumal die Eucharistie, ist Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens, in dem die Wortverkündigung an ihr Ziel gelangt. Dadurch verliert das Wort aber keineswegs an Wert. Auch nach dem Empfang des Sakraments behalten Wort und Verkündigung ihre Bedeutung, denn der Christ, der das Sakrament empfangen hat, bleibt auch weiterhin auf die Verkündigung und das Wirken des Wortes angewiesen, welches in der Kraft des Geistes das Glaubensleben erhält und stärkt.

4. Die (quasi) sakramentale Qualität des Wortes Gottes

Die christliche Heilswirklichkeit ist ohne das Handeln Gottes in seinem Wort, das in Christus als Gottes letztem Wort seinen unüberbietbaren Höhepunkt findet und in der Kirche durch die Verkündigung bleibend

gegenwärtig ist, nicht denkbar. Die Sakramente sind kein Gegensatz zum Wort Gottes, vielmehr stehen *Wort* und *Sakrament* in wechselseitiger Verbindung, da die Sakramente selbst eine Form des göttlichen Handelns im Wort sind.

Wenn in den Dokumenten des Zweiten Vaticanum von den Sakramenten die Rede ist, dann wird zunächst vom Geheimnis des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi gehandelt, vom *Mysterium paschale*, danach von der Kirche, und erst im Beziehungsgeflecht von Jesus Christus und Kirche werden die Sakramente genannt (vgl. SC 5-7; LG 3). Dieser Befund hat dazu geführt, dass es gegenwärtig in der katholischen Sakramententheologie Bemühungen um einen *analogen Sakramentsbegriff* gibt: Jesus Christus als Ursakrament, die Kirche als Grund- oder Wurzelsakrament, die Einzelsakramente als Lebensvollzüge der Kirche²⁸.

Nach den Aussagen des Konzils sind die Sakramente eingeordnet in jenes göttlich-menschliche Mitteilungsgeschehen, in dem die Kirche konstituiert und von dem sie bleibend getragen wird. So sind die Sakramente kommunikative Handlungen. Sie tragen Wortcharakter, weil sie dem Menschen die Gegenwart Jesu Christi mitteilen und ihn teilnehmen lassen am Ostergeheimnis des Herrn. Zugleich aber sind die Sakramente in ihrem Wortcharakter kommunikative Handlungen der Kirche und der Einzelnen (vgl. LG 11)²⁹.

Wenn Sakramente nach dogmatischer und katechetischer Definition von Jesus Christus gestiftete Gnadenmittel sind, d.h. sichtbare Zeichen, durch die Gott seine Gnade wirksam gibt, also rettet und Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist schenkt, sofern die Sakramente im Glauben empfangen werden, dann wird man das Wort Gottes und die Wortverkündigung nicht als Sakrament im strengen Sinn bezeichnen können. Dennoch kann von einer Sakramentalität des Wortes Gottes gesprochen werden, denn es ist wirksames Wort. Das Wort ist eine Weise, in der Gott heilshaft an den Menschen handelt und ihnen Gnade erweist. Das Wort Gottes ist eine Speise für das geistliche Leben, denn beim Lesen der Schrift wird «der Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt, auf dass sie ihm geistlichen Dienst leisten und seine Gnade reichlicher empfangen» (SC 33). Die Christen sollen sich durch das Wort Gottes formen lassen (*instituantur*) und Stärkung finden (*reficiantur*) am Tisch des Herrenleibes (SC 48). Wenn auch die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens ist, so bleibt doch ein entscheidender Weg zu diesem Höhepunkt das Wort Gottes, das Gnade mitteilt und deshalb als (quasi) sakramentale Heilsrealität bezeichnet werden kann.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture. Première Partie, tome II* (Théologie 41), Paris 1959, 522ff.

² F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 499f.

³ Vgl. z.B. K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, in: Ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln/Zürich/Köln ⁵1967, 313–355; H. Volk, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Mainz 1978, 19–35 (Erstveröffentl. 1962); L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes Gottes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966. Weitere Lit. bei F. Eisenbach (wie Anm. 2), 821–847.

⁴ W. Kasper, *Wort und Sakrament*, in: Ders., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 302.

⁵ H. Schlier, *Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes*, in: Ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg i.Br. 1971, 16.

⁶ Ebd., 18.

⁷ Vgl. dazu W. Breuning, *Zum Verhältnis von Wort und Sakrament*, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum* (FS Karl Rahner), Freiburg i. Br. 1984, 418–430, bes. 426f.

⁸ H. Schlier (wie Anm. 5), 21.

⁹ Ebd., 36.

¹⁰ Im Anschluss an Augustinus (In Iohannis Evangelium tr. 80,3 [CCL 36, 529]: «Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum») bezeichnete die Tradition das *Wort* als ein hörbares Zeichen (*sacramentum audibile*) und das *Sakrament* als sichtbares Wort (*verbum visibile*).

¹¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ⁷1976, 61.

¹² F. Eisenbach (wie Anm. 2), 545.

¹³ Vgl. ebd., 546–550.

¹⁴ Ebd., 547.

¹⁵ L. Scheffczyk, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche, mit Bezug auf die Feier des Sonntags* (Arbeitshilfen, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 37), Bonn 1985, 17.

¹⁶ K. Rahner, *Wort und Eucharistie* (wie Anm. 3), 321.

¹⁷ K. Rahner, *Priester und Dichter*, in: Ders., *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln/Zürich/Köln ⁶1964, 362.

¹⁸ K. Rahner, *Wort und Eucharistie* (wie Anm. 3), 329.

¹⁹ Ebd., 322.

²⁰ Zur Einheit von *Wort* und *Sakrament* in den nachkonziliaren Dokumenten vgl. A. Damblon, *Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten*, Düsseldorf 1988, 135–143.

²¹ Vgl. W. Breuning (wie Anm. 7), 428ff.

²² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, 65, 1.

²³ L. Scheffczyk (wie Anm. 15), 26.

²⁴ Vgl. F. Eisenbach (wie Anm. 2), 551–555.

²⁵ L. Scheffczyk (wie Anm. 15), 26f.

²⁶ Vgl. zum Vorausgehenden K. Rahner (wie Anm. 3), 348–355.

²⁷ L. Scheffczyk (wie Anm. 15), 28.

²⁸ Vgl. D. Sattler/Th. Schneider, *Hermeneutische Erwägungen zur «Allgemeinen Sakramentenlehre»*, in: W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (Dialog der Kirchen 6), Freiburg i.Br./Göttingen 1990, 15–32, bes. 25–31.

²⁹ Vgl. dazu P. Hünermann, *Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums*, in: E. Klinger/K. Wittstadt (wie Anm. 7), 309–324, bes. 310f.

LEO SCHEFFCZYK · MÜNCHEN

DIE HEILIGE SCHRIFT · WORT GOTTES UND DER KIRCHE

Als vollendeter göttlicher Offenbarungsreligion¹ ist dem Christentum von Beginn an eine besondere Affinität zur Wirklichkeit des Wortes zu eigen. Sie hat ihren Ursprung in der (analogen) Kennzeichnung des innertrinitarischen Logos² als das «Wort des Vaters», das als Selbstaussdruck eines göttlichen Ich auf ein Du hin sofort die Momente personaler Eröffnung, selbstloser Mitteilung und schenkender Hingabe aufleuchten lässt: Kennzeichen eines «Sprachgeschehens», das im Bereich des Göttlichen eine einzigartige, unvergleichliche Intensität annimmt. Insofern sich dieses einzigartige Wortgeschehen aber nach freiem göttlichem Willen auch auf die Schöpfung ausweitet und sich an den Menschen wendet, wird aus dem innertrinitarischen Logos das Offenbarungswort³ und der menschgewordene Logos zur «Erschließung des Vaters»⁴ und zum Offenbarer schlechthin, der für jede Weitergabe der Offenbarung Ursprung, Inhalt und Norm bleibt.

Die Weitergabe der gnadenhaften Offenbarung kann dann grundsätzlich ebenfalls nur als Wortgeschehen gedacht werden, auch wenn das göttliche Wort nachfolgend in das Medium der menschlichen Sprache eingeht und darin verschiedene Gestalten ausbildet, beginnend beim Worte des Propheten bis hin zur Predigt des Verkünders in der Kirche reichend⁵. Daran wird eine Entwicklungslinie der Wirklichkeit des Wortes sichtbar, die (in Parallele zur Geschichte der Offenbarung) auch als «Geschichte des Wortes» verstanden werden kann.

1. Das Wort Gottes in der Heilsgeschichte

Die Vergegenwärtigung der Geschichte des Wortes Gottes in der Menschheit stellt eine Voraussetzung dar und bietet zugleich eine Hilte, die Stellung wie auch die Bedeutung jener besonderen Gestalt des Gotteswortes

LEO SCHEFFCZYK, Jahrgang 1920, Prof. em. für Dogmatik an der Kath. Theol. Fakultät der Universität München. Wurde für sein umfangreiches theologisches Werk 2001 von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt.

zu erfassen, die es in der geschriebenen Form der Bibel unter Einbeziehung des weitergehenden Wortes der Kirche angenommen hat. Die angedeutete Entwicklung mit dem Ursprung im innertrinitarischen Geistesleben scheint ja auf eine absteigende Linie hinzudeuten, die, nach menschlicher Vorstellung erfolgend, dem Wort auf hinabführenden Stufen Dichte und Kraft nehmen müsste. So könnte der Verdacht aufkommen, dass im Laufe dieser «Geschichte» das Wort Gottes depotenziert wurde und sich zumal in der schriftlichen Fassung und im menschlichen Ausdruck der Kirche zu einem Schatten des Urwortes in Gott verflüchtigte. Dieser Befürchtung trägt u.a. der protestantische Theologe P. Tillich (†1965) Rechnung, wenn er die Bezeichnung der Bibel als «Wort Gottes» ablehnt, weil die damit gegebene Gleichsetzung angeblich ein «monophysitisches Dogma» von der Unfehlbarkeit eines Buches aufrichten und den redlichen Umgang mit dem Bibeltext verunmöglichen würde. Es müsse nach Tillich dabei bleiben, dass die Bibel nur «Urkunde» der ergangenen Offenbarung sei und einen gewissen (unbestimmten) Anteil an ihr habe⁶.

In der Tat ist davon auszugehen, dass dem innertrinitarischen Selbstwort Gottes, das jeder menschlichen Rede und allen irdischen Wörtern überhoben ist, nichts an Größe und geheimnishafter Kraft gleicht. Es ist innertrinitarisch die zweite göttliche Person, es bedeutet außerttrinitarisch das die Dinge aus dem Nichts in das Sein rufende Schöpfungswort (vgl. Gen 1,3–31), das allem Geschaffenen Selbstand verleiht, ihm Sinn und Intelligibilität gewährt, es trägt und erhält. Für den Menschen bedeutet das Schöpfungswort zugleich auch die erste, bereits auf das Heil verweisende Offenbarung Gottes, die das Neue Testament mit Christus identifiziert, insofern «durch ihn alles ist» (1 Kor 8,6) und insofern durch ihn «er [der Vater] die Welt erschaffen hat» (Hebr 1,2), so dass «alles durch das Wort geworden» ist (Joh 1,3). Kraft dieses Wortes wird alles Geschaffene auch erhalten und gelenkt; denn «er sendet sein Wort zur Erde, rasch eilt sein Befehl dahin» (Ps 147,15), «um alles zu bewirken auf dem Kreis der Erde» (Hiob 37,12). Dieses Wort ist geschehendes, schaffendes und wirkendes göttliches Tatwort.

Mit diesem seinem Wort greift Jahwe aber auch in die menschliche Geschichte ein, zumal in die seines Volkes, dem er sich nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Heilsbringer offenbart. Im Medium der Geschichte, in dem der Mensch zum Partner Gottes berufen ist, nimmt das Wort Gottes eine dem Menschen entsprechende Gestalt an, indem es im Munde der Propheten *auch* zum *Menschenwort* wird⁷. Es büßt dabei freilich seinen Geschehens- und Tatcharakter nicht ein. Bezeichnend dafür ist die in der prophetischen Überlieferung häufig auftauchende Einleitungsformel: «Das Wort Jahwes, das erging an Hosea» (Hos 1,1; vgl. Joel 1,1;

Jona 1,1), was bedeutet, dass Gott im Voraus zu aller prophetischen Rede am Propheten handelt und sein selbsteigenes Wort an ihn ergehen lässt, welches diesen zur Weitergabe und Bezeugung verpflichtet. Da es im Ursprung aber nicht das eigene Wort des Propheten ist, kann der Prophet in seiner Rede nur Zeugnis vom Wort Gottes geben. Dieses wird so im Munde des Propheten zum zeugnishaften oder «bezeugten» Gotteswort. Das vom Propheten «bezeugte Gotteswort» entlässt aus sich notwendigerweise das in der Gemeinde und in der Mission weitergehende «verkündigte Wort», in dem das göttliche Urwort sein letzterstrebtes heilshafte Ziel erreicht⁸.

Mit dem Übergang des Ur- und Tatwortes Gottes in das Zeugnis des Propheten ist dem Wort Jahwes nichts von seinem Tatcharakter und seiner Wirkkraft genommen. Das Prophetenwort ist keine bloße Ansage von Ereignissen und Mitteilung von Wahrheiten, sondern es vollbringt das Gesagte und schafft neue Wirklichkeiten. Als Offenbarungswort vollbringt es das, was Jahwes Wille und Absicht mit seinem Worte ist. Deshalb kann es von Jahwes Wort im Propheten an der höchst ausdrucksvollen Stelle bei Deuterocesaja nach einem vorausgehenden Hinweis auf die Fruchtbarkeit des niederfallenden Regens und der keimenden Saat heißen: «So ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe» (Jes 55,11)⁹. Also bleibt Gottes Wort auch im Munde des Propheten (d.h. auch unter Einbeziehung seines menschlich-zeithaften Vorstellungshorizontes, seiner Gedanken und Begriffe) kraftvoll, wirksam und von göttlicher Macht, «wie brennendes Feuer, wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt» (Jer 23,29)¹⁰. Es wechselt nur die Gestalt und äußere Form des Wortes, an Gehalt und Wirkung bleibt es von göttlicher Art und Mächtigkeit.

Und doch ergibt sich aus dem Übergang des Wortes Gottes in den Mund des Propheten ein Problem, das sich in der Frage nach der Unverfälschtheit und Echtheit des prophetischen Zeugnisses artikuliert; denn obgleich das Alte Testament darüber nicht reflektiert, ist es gewiss, dass das Wort Jahwes im Munde des Propheten einen menschlichen Sprachleib annimmt, dass es zu einer dem Propheten eigenen «Übersetzung» kommt. Diese bietet die Voraussetzung dafür, dass das Wort Gottes in der Verkündigung des Propheten auch die Hörer erreicht und auf das ihnen eigene menschliche Verständnis trifft. Dass eine solche «Übersetzung» statthat, ist allein schon aus den verschiedenen sprachlichen Gattungen zu erschließen, die als Hymnen (Jes 42,10ff.), als Mahnsprüche (Jer 7,2-15), als Klagelieder (Jer 3,21-25) und Drohreden (Jes 1,2-4) ihren Ursprung unmittelbar nur im Geist des betreffenden Propheten selbst haben können. Das ist aber der Grund dafür, dass bereits an dieser frühen Stelle der Heils- und

Wortgeschichte die hermeneutische Grundfrage nach dem rechten originären Verstehen des Wortes Gottes aufbricht, wie hier auch schon das Problem der authentischen Weitergabe des göttlichen Urwortes aufkommt. Das Alte Testament löst diese Frage mit dem Hinweis auf die Berufung des wahren Propheten wie auf seine Geisterfülltheit, in der er von Gottes Geist ergriffen und so zur Verkündigung des wahren Wortes Jahwes befähigt und ermächtigt wird, was die Berufungsvision des Jesaja besonders überzeugend zum Ausdruck bringt (Jes 6,1-9).

Allerdings macht sich im Alten Testament eine gewisse Unsicherheit bezüglich dieser Legitimation nach außen geltend, die sich an der Auseinandersetzung zwischen den wahren und den falschen Propheten zeigt. Von daher ist die Regel des Deuteronomium zu verstehen, dass man den wahren Propheten erst am tatsächlichen Eintreffen seiner Voraussagen zu erkennen vermag (Dtn 18,21f.)¹¹.

So kann der zeitgenössische Prophet der Anerkennung seiner Autorität niemals gänzlich sicher sein. Die heilsgeschichtliche Bedeutung der klassischen Propheten als Künder des Wortes Gottes, welches sie schließlich vielfach auch schriftlich fixierten, erleidet durch diese Unklarheit jedoch keine grundsätzliche Einbuße. Eine solche wird durch die herausragende Berufung des wahren Propheten verhindert. In der Berufung geschieht die formulierte Legitimation des Wortes des Propheten, das nun vom Ursprung her nicht mehr als sein eigenes menschliches Wort gelten kann, sondern den Anspruch erhebt, «Wort Gottes» zu sein, weshalb es auch mit der Formel eingeleitet wird: «So spricht der Herr».

In der alttestamentlichen Tradition stehend, bezeugt auch das Neue Testament eine große Hochschätzung und Verehrung der alttestamentlichen Propheten, in denen nach Paulus tatsächlich das «Evangelium Gottes» vorausverkündet war (Röm 1,1f.). So konnte Jesus zuweilen von der Mitwelt selbst als Prophet angesehen werden (Mk 6,15 parr; Joh 4,19; 6,14; 7,40; 9,17), auch wenn sein Prophetsein im Lichte seiner Messianität einzigartig erhöht und ins Unvergleichliche erhoben war. Diese Überzeugung spiegelt sich auch in der Verkündigung Jesu und in der Macht der von ihm gesprochenen Worte wider, die freilich das nicht schon abdecken, was ihn gesamthaft als das menschengewordene Wort Gottes einmalig auszeichnet; denn «die Worte des Offenbarers ... sind noch nicht das gleiche wie der Offenbarer als das <Wort>»¹².

In der «Fleischwerdung» des Wortes (vgl. Joh 1,14) erreicht die Geschichte der Offenbarung ihren alles Vorherige zusammenfassenden Höhepunkt. Die Menschwerdung des göttlichen Wortes ist das personale Eingehen des Logos in die Menschenwelt mit eschatologischer Bedeutung und Wirksamkeit; denn «viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat

er zu uns gesprochen durch den Sohn ...» (Hebr 1,1f.). In ihrer Dignität, ihrer Totalität und Effektivität ist die Menschwerdung des Logos das endgültige und bleibende göttliche Wortereignis in der Zeit, das ereignishafte Tatwort Gottes im absoluten Sinne als «geschehenes Wort»¹³, von allen nachfolgenden Wortgestalten abgehoben und unterschieden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Überzeugung in dem Satz ausgedrückt: «Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zuletzt der Mittler und die Fülle der ganzen Wahrheit ist»¹⁴.

Von den in Christus zum endgültigen eschatologischen Ereignis gewordenen Wort empfangen die Worte des historischen Jesus erst ihre einzigartige Bedeutung und Kraft. Das erkannten schon die ersten Hörer der Botschaft, so wenn es heißt: «Denn er lehrte sie wie einer, der [göttliche] Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten» (Mt 7,29 par.). Die beispiellose Vollmacht der Rede und der Lehre Jesu Christi bewies sich damals und erweist sich heute noch an der unwiderstehlichen Kraft seiner Berufungsworte an die Jünger (Mk 1,16-20), an den Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen (Lk 7,7; Mt 8,28-34), an der Heilskraft seiner Verkündigung (Lk 8,21), in der die eschatologische Bestimmtheit und Endgültigkeit mitschwang (Lk 6,20-26). Im Rückblick auf Jesu Leben konnten so die Emmausjünger das zusammenfassende Urteil fällen: «Er war ein Prophet, mächtig in Wort und Tat vor Gott und dem ganzen Volk» (Lk 24,19).

Das alles gilt auch unter Absehen von einer weitläufigen Erörterung der historisch-kritischen Frage nach den «ipsissima verba» Jesu bzw. angesichts der Problematik, dass wir die Jesusworte nur in der (nachösterlichen) Gestaltung der frühen Kirche vor uns haben und ihre Echtheit darum der exegetischen Kritik nicht über allen Zweifel erhaben erscheint¹⁵. Trotz der Schwierigkeiten bei der Beantwortung der wissenschaftlich unerlässlichen Rückfrage nach den historischen Geschehnissen und Worten¹⁶ gibt es doch genügend Kriterien dafür, dass das Urgestein der Botschaft Jesu greifbar ist und auch hinter der späteren Formung, der Komposition, Redaktion und Übertragung in die nachjesuanische Situation nicht entschwindet. Der sich notwendig ereignende Dreischritt¹⁷ von der Rede Jesu zur nachösterlichen Tradierung und Verkündigung in den Worten der Jünger und Apostel und zu ersten schriftlichen Aufzeichnungen kann die Kontinuität und die Kohärenz mit dem historischen Ursprung nicht auflösen: Dies ist vor allem deshalb nicht möglich, weil als das vereinigende Band immer die einzigartige Person Jesu Christi sichtbar bleibt und den Maßstab abgibt, an dem Echtheit oder Unechtheit abzulesen ist. Das geschehene Tatwort des Menschgewordenen steht immer hinter den Einzelworten Jesu und verschafft ihnen die einzigartige Geltung und Macht.

2. Die Schriftwerdung des Wortes in der Kirche

Sowohl von dem gesprochenen Wort Jesu als auch vom personal-eschatologischen Tatwort des Christusereignisses ist zu ersehen, dass es sich bei diesen nicht um in der Geschichte auf- und untergehende Größen handelte, sondern um die Geschichte überragende und überdauernde Geschehnisse. Das Überdauern aber sollte (nach einer Zeit rein mündlicher Tradierung) durch die schriftliche Fixierung des Wortes in besonderer Weise gewährleistet werden.

Allerdings ist aus Gründen der Authentizität und Echtheit der Schriftwerdung von Gottes Wort die Zeit der nur mündlichen Tradierung durch Jünger und Apostel in der frühen Kirche eigens zu bedenken, weil sich hier auch am Ursprung der neuen Heilszeit wiederum zeigt, dass Gotteswort ins Menschenwort eingegangen und in bestimmter Weise zum Wort der jungen Kirche geworden ist. Darauf weist die Existenz eines «Evangeliums vor dem Evangelium» hin, das von Aposteln, Jüngern und «Dienern des Wortes» verkündet wurde (vgl. Lk 1,2). Diese Verkündigung (begleitet von ersten schriftlichen Fixierungen) war keine Privatangelegenheit einzelner Prediger und Tradenten. Sie geschah im «Erweis von Geist und Kraft» (1 Kor 2,4), welche in der jungen Kirche lebten und aus ihr hervorwachsen. So handelte es sich damals schon um ein Wort *in* der Kirche und *durch* die Kirche.

Ähnlich wie bei den Propheten stellt sich dabei gegenüber den frühen Tradenten die Frage nach der ungeschmälerten Bewahrung des Christuswortes und der Echtheit seiner Überlieferung. Indem die Jünger die Worte Christi und Ihn selbst als *das Wort* übernehmen (nicht ohne ihm auch etwas von der eigenen Fassung und Gestaltung mitzuteilen), treten sie als Zeugen der Botschaft mit dem Anspruch des echten Zeugnisgebens auf. Als Augenzeugen bezüglich der Ereignisse über «die ganze Zeit», «von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und (in den Himmel) aufgenommen wurde» (Apg 1,22), waren sie zur Abgabe eines wahrheitsgemäßen Zeugnisses befähigt, aber darüber hinaus durch die besondere Amtsübertragung dazu auch gesandt (Mk 3,13f.; Lk 6,13; Mt 28,18-20; Joh 14,18; Apg 1,8). Diese Sendung war mit einer christusgleichen Vollmacht verbunden (Mt 10,40; Lk 10,16) und mit seinem besonderen Beistand versehen (Mt 28,20; Joh 17,18; 26). Damit war die Untrüglichkeit (Unfehlbarkeit) des Zeugnisses der Apostel gegeben.

Vergleicht man nun die Legitimation der Apostel mit der der alttestamentlichen Propheten, so fällt bei jenen die Unmittelbarkeit des personalen Kontaktes mit dem sendenden Gottmenschen ins Auge wie auch die Intensität der personalen Bindung an den beauftragenden Herrn. Der rabbinische Grundsatz, dass «der Gesandte wie der Sendende ist», wirkt

sich beim Apostel als Verstärkung der personalen Bindung an Christus aus, die ihn «an Stelle Christi» (2 Kor 5,20) treten lässt, so dass er von der Gemeinde «wie Christus Jesus selbst aufgenommen wird» (Gal 4,14). So spricht Christus selbst durch den Apostel und verleiht seinem Zeugnis den Charakter des Gotteswortes.

Allerdings tut sich an dieser Stelle auch ein Gegensatz zum reformatorischen Verständnis des apostolischen Zeugnisses auf. Nach evangelischem Denken kommt auch den Aposteln als Menschen keine selbsteigene Autorität bezüglich ihres Zeugnisses und dessen Authentizität zu. Ihr Bezeugen hat nur den Sinn, die Autorität des Bezeugten, d.h. des Wortes Gottes, zur Geltung zu bringen¹⁸. Sie können sich selbst für die Wahrheit des Bezeugten nicht verbürgen, sondern nur wie der Täufer auf Grünewalds Kreuzigungsbild auf das göttliche Wort verweisen, dem allein Autorität eignet. Diese gebrochene Auffassung von der Zeugschaft der Apostel, die bei der Frage nach der Autorität des schriftlich verfassten Wortes wiederkehrt, hat ihren Grund in dem Grundsatz des strikten «Allein» des Wortes Gottes und des Ausschlusses jedes verbindlichen menschlichen Faktors an diesem. Aber diese rigide Ausschließlichkeit stimmt mit dem in der Schrift bezeugten Autoritätsbewusstsein der Apostel nicht überein (vgl. u.a. 1 Kor 4,2.15; 2 Kor 10,8f; Gal 1,8ff.), auch wenn ihr die richtige Unterscheidung zwischen dem Bezeugten und dem Zeugen zugrunde liegt.

Die Unverbrüchlichkeit und Echtheit, die dem apostolischen Zeugnis eignet und es ungemindert Gottes und Christi Wort sein lässt, führt die Frage nach der Notwendigkeit der Schriftwerdung dieses Wortes herauf. Sie stellt sich auch deshalb ein, weil Christus selbst nichts schriftlich niedergelegt hat, noch auch die Anordnung zur Niederschrift seiner gesprochenen Worte erließ. Dennoch ging die junge Gemeinde und die frühe Kirche unter Einsatz vieler «Diener des Wortes» (Lk 1,2) dazu über, den gesprochenen und zunächst mündlich weitergegebenen Worten des Herrn auch eine dokumentarisch-schriftliche Form zu verleihen. Gewiss wirkte bei diesem Vorgang das prägende Beispiel des Alten Testaments nach, das schon beim Bundesschluss die schriftliche Fixierung des Gesetzes erwähnt (Dtn 4,13; 10,4). Die Autorität, welche die Texte des Alten Testaments auf das Leben Israels und selbst noch auf die Christen ausübte, musste der jungen Gemeinde Motiv und Ansporn bieten, der Botschaft Jesu eine gleiche Befestigung für das Gedächtnis in Gegenwart und Zukunft zu verleihen. Der außerordentliche Charakter der Reden Jesu legte es nahe, sie zum bleibenden Gedächtnis schriftlich zu fixieren.

Die Exegese führt viele praktische Gründe für die schriftliche Fixierung der Worte Christi an: die Sicherung der echten Jesus-Überlieferung gegenüber immer möglichen volkstümlichen Entstellungen, die Bereitstellung verlässlicher Texte für die Liturgie wie für die Katechese und die Missio-

nierung besonders in der zweiten Generation, die Dokumentation des Ursprünglichen für alle nachfolgenden Zeiten. Das alles sind einleuchtende Begründungen für die Notwendigkeit der Schriftwerdung der mündlichen Jesusüberlieferung in den Evangelien. Sie wirken aber nur überzeugend unter einer Bedingung: Im Übergang vom durch die berufenen Zeugen mündlich weitergegebenen Jesuswort zum schriftlich fixierten Evangelium musste das apostolische Jesuswort in seiner Selbigkeit und Identität erhalten bleiben und die ungeschmälerte Bekundung der «viva vox» Gottes und Jesu Christi garantiert sein.

Diese Überzeugung fasste schon das junge Christentum unter dem Einfluss spätjüdischen Denkens über die Geisterfülltheit der Propheten und ihrer Bücher (Apg 28,25; 1 Petr 1,11; 2 Petr 1,21; 2 Tim 3,15f.) unter den Begriff der Inspiration¹⁹, obgleich den Evangelisten und Autoren des Neuen Testaments der Gedanke von einer besonderen Geisteingebung persönlich nicht vertraut war (vgl. dazu die nüchterne Motivierung der Evangeliumsniederschrift Lk 1,1-4). Die Kenntnis davon erwuchs der jungen Christengemeinde aus der Erfahrung ihrer eigenen Geisterfülltheit und der Kongenialität dieser Schriften mit ihrem innersten Leben. So bedurfte auch die Inspiration nicht (wie im Hellenismus²⁰) der Verbindung mit außergewöhnlichen ekstatischen Erscheinungen, sondern konnte als innere Bestimmung des Geistes und des freien Willens des Hagiographen durch den Willen Gottes verstanden werden. Dies war der Grund für die sich bald einstellende Glaubensüberzeugung, dass die (nach der Definition des Ersten Vatikanums) Heiligen Bücher «auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben» wurden und deshalb «Gott zum Urheber haben» (DH 3006). Die formelle Wirkung des göttlichen Einflusses war in der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift (zunächst für den Urtext geltend) gelegen und bezog sich auf den vom Hagiographen durch seine Worte ausgedrückten Sinn. Die von der Kirche erkannte Inspiration der herausragenden Schriften war schließlich auch der Grund für die Abgrenzung eines feststehenden Kanons Heiliger Bücher. Die Erkenntnis der Inspiriertheit einer Schrift geschah in der lebendigen Tradition der Kirche und ging Hand in Hand mit der Eingliederung dieser Schrift in den Kanon unter Ausgliederung anderer Schriften. Mit der Bildung eines Kanons und seiner Abgrenzung gegenüber anderem religiösem Schrifttum gewann die geistgewirkte Qualität des Gotteswortes auch nach außen die ihm zukommende öffentliche Autorität und Beweiskraft.

Unter den vielen in der Geschichte der Theologie behandelten und von den Konfessionen verschieden beantworteten Fragen²¹ erscheinen heute von besonderer Bedeutung die nach der Art, dem Umfang und der auszuweitenden Autorschaft bezüglich der Inspiration. In der erstgenannten Frage neigte die Lehre der Kirche stets (im Gegensatz zu einer mechani-

schen Wortinspiration der protestantischen Orthodoxie) der Auffassung von einer «Sachinspiration» zu, die sich nicht auf einzelne Worte, sondern auf die Gedanken und Inhalte erstreckte, so dem Hagiographen seine menschlich-individuelle Mitursächlichkeit belassend und dem Exegeten die Freiheit zur historisch-kritischen Behandlung des menschlich-geschichtlichen Anteils einräumend.

In Bezug auf den Umfang der Inspiration hat die kirchliche Lehrverkündigung der Neuzeit²² mit Nachdruck hervorgehoben, dass aufgrund der Inspiration die Irrtumslosigkeit der ganzen Heiligen Schrift, d.h. *den religiösen wie den profanen Inhalten*, zu Eigen ist, dass diesbezüglich der strikte Unterschied zwischen Heilswahrheiten und profanen Wahrheiten nicht zu urgieren ist (obgleich letztere nicht immer im gleichen Sinn als wahr anzuerkennen sind). An dieser Auffassung hat im Grunde auch das Zweite Vatikanum nichts Wesentliches geändert. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass die «Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung» an entscheidender Stelle den *Nachdruck* doch auf die *Heilswahrheiten* legt und von den Büchern der Heiligen Schrift sagt, «dass sie sicher getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heils willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte»²³. So ist der Schluss erlaubt, dass die natürlich-profanen Wahrheiten in ihrer Wahrheit gemäß ihrer Beziehung zur Heilswahrheit zu beurteilen sind und von daher eine gewisse Relativität ihres Wahrheitsanspruches gegeben ist.

Die vielstufige Entwicklungsgeschichte der Texte, an der eine Reihe von Tradenten, Redaktoren und Verfassern beteiligt zu denken ist, hat auch die Frage nach der Ausdehnung der Inspiration auf verschiedene mitwirkende Personen aufkommen lassen. Sie ist vermutungsweise dahingehend zu beantworten, dass alle wirklichen Autoren eines Werkes an diesem göttlichen Charisma Anteil hatten, was unbestreitbar für den letzten Bearbeiter und Redaktor eines Buches gilt.

Die objektiv-realistische katholische Lehre von der Inspiration hat im Protestantismus keine vollkommene Entsprechung gefunden. Die Entwicklung schwankte hier zwischen den Extremen einer vollkommenen Identifizierung der Bibel mit dem Wort Gottes bis hin zur subjektivistischen Reduktion der Inspiration auf das geisterfüllte Hören der Schrift. Die objektive Bedeutung findet sich teilweise so weit zurückgedrängt, dass besonders drastisch von der «Lüge in der Bibel»²⁴ gesprochen werden kann (wenn sie nicht im prophetischen und apostolischen Geist gelesen wird). Damit gibt die Schrift ihren objektiven Zeugnischarakter an das «internum testimonium Spiritus Sancti» ab, das aber nicht selten als die «Achillesferse» des Protestantismus angesehen worden ist²⁵.

Das Ziel der Inspirationslehre ist die Vergewisserung darüber, dass die Bibel auch unter der Mitwirkung des menschlichen Verfassers Gottes

Wort sein und bleiben kann, auch wenn dieses in menschliche Worte gefasst und ins Wort der Kirche aufgenommen ist. Daraufhin kann katholischerseits auch gesagt werden, dass die Heilige Schrift nicht nur Gottes Wort *enthält*, sondern dieses *ist*. Daraus erklärt sich die Feststellung der «Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung»: «Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde»²⁶.

Dennoch darf das in der inspirierten Schriftwerdung in das Wort der Kirche eingegangene Christuswort, hier ein evangelisch-theologisches Anliegen aufnehmend, nicht zur Identifizierung von Gotteswort und Menschenwort führen. Bei tieferer Betrachtung des Vorgangs vom Eingehen des Gotteswortes in das Menschenwort (der bei den Propheten beginnt und im Tatwort der Menschwerdung seine Vollendung erreicht) realisiert sich das wesenhafte Grundgesetz christlichen Glaubens, das inkarnatorische Prinzip. Es geht auch hier um ein Einswerden von Göttlichem und Menschlichem, bei dem jedoch «nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist»²⁷. Vom inkarnatorischen Prinzip her wird verständlich, dass die Heilige Schrift als Gotteswort im Menschenwort und damit als Buch der Kirche mit dem Wort Gottes nicht förmlich gleichgesetzt werden kann. Sie bleibt in ihrer Verfasserschaft durch die kirchlichen Zeugen das authentische und unfehlbare *Zeugnis* vom Worte Gottes. Diesem Zeugnis kommt zwar (wiederum in Parallele zum sakramentalen gottmenschlichen Geheimnis) die besondere Qualität zu, dass das Zeugnis das Bezeugte in sich enthält und präsent setzt. Aber das Enthaltensein besagt nicht, dass das Gotteswort in dem Buch der Kirche wie eine Sache in einem geschlossenen Behälter anwesend wäre und dingfest gemacht würde. Es ist vielmehr ein *Insein*, das zugleich mit einem *Übersein* verbunden ist, in welchem das Gotteswort immer das die Schrift Überragende, das sie Übersteigende bleibt, das zu immer neuem Emporstieg in sein Geheimnis auffordert.

3. Das verkündigte Wort

Die Schriftwerdung des Wortes durch die Kirche war ein für die Geschichte des Glaubens nicht leicht zu überschätzendes Ereignis in der Gründungszeit des Christentums. Es sollte seine eigentliche Bedeutung aber erst im nachfolgenden Gang der Geschichte erfahren; denn im inspirierten Schriftwort hatte die Kirche die authentische Urkunde des Heils vor sich, auf die sie sich wie auf ein unbezweifelbares und echtes Dokument immer berufen konnte. Sie hatte in der Schrift aber auch als Zeugnis der vollendeten Offenbarung ihr autoritatives Gegenüber; denn als Offenbarungsquelle und als authentisches Zeugnis der Offenbarung bot die

Schrift der Kirche den Maßstab und die bleibende Norm für das Glaubensleben, an der sich das Ursprüngliche vom Hinzukommenden, das Bleibende vom Veränderlichen, das Göttliche vom rein Menschlichen in der Kirche unterscheiden ließ.

Trotz der einzigartigen Bedeutung des «Heiligen Buches» für die Kirche war diese Buchwerdung doch nur eine Etappe in der Geschichte des Wortes; denn wie das Buch aus der lebendigen Verkündigung hervorging, so war es auch wieder auf die lebendige Verkündigung ausgerichtet und für eine neuerliche Aktualisierung im gesprochenen Wort bestimmt. Der Grund dafür ist letztlich im personalen Charakter des Wortes gelegt, das seinen eigentlichen Ausdruck erst in der Verlautbarung unter Personen und in der Sprache gewinnt. Deshalb war die schriftliche Fixierung des Wortes Gottes nicht als bloße Beurkundung vergangener Ereignisse und Reden gedacht; sie sollte vielmehr, aus der lebendigen Gottesrede und der mündlichen Tradierung der Kirche erwachsend, wiederum das lebendige Wort der Verkündigung hervortreiben, das freilich am inspirierten geschriebenen Wort seinen Maßstab und seine Norm hatte. Dabei ist auch zu bedenken, dass in das geschriebene Wort nicht nur die gesprochene Rede des Herrn, sondern auch das umfassende Gesamtereignis des Erscheinens Christi als Geist und Leben einging, das selbstverständlich wieder zum lebendigen Ausdruck in der Verkündigung drängte. Förmlich fordert dazu das Wort des ersten Johannesbriefes auf: «Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens» (1 Joh 1,1). Darum musste die Verkündigung der Kirche das schriftliche Bibelwort wieder zu seiner eigentlichen Lebendigkeit entbinden und ihm die angestammte Lebenskraft neu erwecken.

Die das geschriebene Evangelium aktualisierende Verkündigung der Kirche, welche in der Liturgie, in der Katechese, in der Lehre und Predigt wie auch im Dogma vor sich geht, konnte natürlich die Frage aufkommen lassen, ob in der Verkündigung Gottes Wort wirklich präsent sei oder nicht etwa vom menschlichen Wort der Verkündenden verdrängt werde. Auf diese kritische Frage wusste die Kirche immer die eine Antwort: «Praedicatio Verbi divini est Verbum divinum», d.h. «die Predigt des Wortes Gottes ist das Wort Gottes». Diese Überzeugung war *einmal* von der Zusage Christi beseelt: «Wer euch hört, der hört mich» (Lk 10,16), *zum anderen* von dem Wissen um die Geisterfülltheit der Kirche getragen, die ihr in ihren konstitutiven Lebensakten, in Wort und Sakrament, verheißen ist.

Trotzdem bedarf der zitierte Kernsatz einer Erklärung, die den Unterschied der Heiligen Schrift von der Verkündigung der Kirche aufzeigen und verständlich machen muss. Wie die Heilige Schrift nicht schlechthin

identisch ist mit dem Offenbarungswort, sondern dessen unverfälschtes Zeugnis darstellt, so ist auch die Verkündigung der Kirche nicht mit der Heiligen Schrift identisch. Diese *enthält* und *ist* Gottes Wort in der Weise des inspirierten Zeugnisses der Offenbarung; in jener ergeht Gottes Wort in der Form des «Zeugnisses vom Zeugnis». In dieser Unterscheidung wird die fundamentale Bedeutung der biblischen Urkunde des Glaubens als Quelle, als Grundlage und Norm des Ergehens des Gotteswortes in der Predigt deutlich.

Trotzdem besitzt die Kirche vermittels ihrer Geistbegabung die Fähigkeit, in der Verkündigung dem Gotteswort der Schrift wirklich ihre Stimme zu leihen und es ohne Einbuße seines Wesens im eigenen menschlichen Wort zu veröffentlichen. Freilich ist hier zu bedenken, dass das Verkündigungswort der Kirche nicht mehr wie das Bibelwort das Charisma der Inspiration und damit der Inerranz bei sich hat. Es erfreut sich zwar der allgemeinen Lenkung durch den Heiligen Geist, vermittels der Sendung und Bevollmächtigung des Predigers, was aber menschliche Insuffizienz und Fehlerhaftigkeit nicht ausschließt. Deshalb bleibt die Verkündigung der Kirche wesensmäßig an die Norm der inspirierten Heiligen Schrift gebunden und die Weitergabe des Wortes Gottes durch die Verkündigung wird nach der Schriftwerdung dieses Wortes grundsätzlich zur Interpretation, zur Erschließung, zur Aktualisierung der Heiligen Schrift. Das Wort der aktuellen Verkündigung der Kirche ergeht nur *insoweit*, als Gottes Wort, als es am *Maßstab der Schrift* ausgerichtet und normiert ist.

Das besagt allerdings nicht, dass der Prediger das Schriftwort nur rezitieren und wiederholen dürfte. Das wäre einem lebendig-personalen Wortgeschehen widersprechend. Dieses verlangt, dass das Schriftwort vom Prediger in eigener persönlicher Prägung und Zeugnisgebung aktualisiert wird. Wenn schon die Evangelisten das ursprüngliche Jesuswort auf ihre Situation bezogen, es damit auch individuell aufnahmen und variierten, so ist der Prediger zum Zwecke der Aktualisierung des Gotteswortes auch dazu gehalten. Die Predigt wird so zu einem höchst personalen, zeugnishaften Geschehen, in dem das Zeithafte, das Geschichtliche und Situationsbedingte des Menschenwortes besonders stark hervorbringt, ja hervorbringen soll, ohne freilich das Gotteswort zu schmälern oder zu verfälschen.

Das personale Zeugnismoment darf aber nicht mit subjektiver Selbstbestimmtheit verwechselt werden. Das objektive Kriterium für das Eingehen des Gotteswortes ist die grundsätzliche Schriftgemäßheit der Predigt. Diese bemisst sich aber nicht nach einer sklavischen Bindung an das geschriebene Wort, sondern nach dem Geist, dem wesentlichen Gehalt und dem Sinn der Schrift, welcher identisch ist mit dem Geist der lebendigen Überlieferung und der existierenden Kirche. Schließlich muss

unter die Bedingungen eines authentischen personellen Wortgeschehens auch die innere sittliche Disposition des Predigers hinzutreten. Zwar eignet der schriftgemäßen Predigt immer eine objektive Wirksamkeit, an der auch Paulus festhält, wenn er einräumt, dass Christus selbst in einer Predigt «aus Neid und Streitsucht» zu Worte kommen kann (Phil 1,15). Aber dies besagt wiederum nicht, dass die innere subjektive Disposition des Predigers nicht in besonderer Weise notwendig wäre. Sie ist hier sogar stärker einzufordern als bei der Spendung der «ex operato» wirksamen Sakramente. Der gänzliche Ausfall der subjektiven Disposition kann für die Predigt sogar solch negative Folgen haben, dass das Gotteswort im Menschenwort sich bis zur Unkenntlichkeit zurückbildet und faktisch vom Hörer nicht erkannt und aufgenommen werden kann. Es kann vom Prediger «verfälscht» (2 Kor 4,2) werden und «die Herzen der Arglosen belügen» (Röm 15,18).

Als geistig-personales Wortgeschehen ist die Predigt anfälliger für eine Verfälschung durch den Verkünder als das Sakrament durch seinen Spender. In der Predigt der Kirche erreicht die Einheit vom Gotteswort im Menschenwort ihre höchstmögliche Verfeinerung und Zuspitzung. Darum steigt hier auch die Gefahr des Abbrechens dieser Spitze durch den untauglichen Träger des Wortes. Sie ist in dem Maße zu bewältigen, als das menschliche Wort des Predigers im Zeugnis der Heiligen Schrift und in dem in der Kirche im Geiste gegenwärtigen Tatwort Christi je neu verwurzelt und gegründet wird. So ist das an sich geheimnisvolle Weiterwirken des Urwortes Gottes auch im fragilen Wort des menschlichen Predigers in der Kirche zur Gewissheit zu bringen. Was für den Glaubenden ein Geheimnis ist, bleibt für die Kirche und den Verkünder eine schwere verantwortungsvolle Aufgabe.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre «Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» vom 6. August 2000.

² Zur Ableitung und Bestimmung des johanneischen Logosbegriffes vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, Freiburg 1965, 257-269.

³ Zum Übergang des göttlichen Urwortes in das Offenbarungswort vgl. ThWNT IV, Stuttgart 1942, 93 (logos: O. Proksch).

⁴ J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, 237.

⁵ Zu den «Gestalten» des Wortes Gottes vgl. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, 45-47.

⁶ P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart ¹1956, 188.

⁷ Zur Bedeutung des Prophetismus für die Entwicklung des biblischen Wortverständnisses vgl. ThWNT IV, 92.

⁸ Zu dieser Dreigliederung vgl. P. Stuhlmacher, a.a.O., 46.

⁹ Vgl. zur Stelle Cl. Westermann, das Buch Jesaja (Das Alte Testament Deutsch, Teilbd. 19), Göttingen 1966, 230-234.

¹⁰ A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia (Das Alte Testament Deutsch, Teilbd. 20/21), Göttingen 1955, 213ff.

¹¹ Vgl. Neues Bibel-Lexikon, Lfrg. 11, Zürich 1997, 181 (Prophet: B. Lang).

¹² So R. Schnackenburg, a.a.O., 259.

¹³ So P. Stuhlmacher, a.a.O., 45.

¹⁴ Dei Verbum, 2.

¹⁵ Vgl. dazu die auf die Christologie als ganze bezogene Erörterung dieser Frage bei A. Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (Katholische Dogmatik IV, hrsg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus), Aachen 2000, 30-34.

¹⁶ Vgl. W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg 1987, 195-200.

¹⁷ Dazu P. Stuhlmacher, a.a.O., 45.

¹⁸ Vgl. H. Diem, Was heißt schriftgemäß?, Neukirchen 1958, 35.

¹⁹ So im Kanon Muratori (Ende des 2. Jahrhunderts) und bei Irenäus v. Lyon (†202): Adv. Haer. III, 11, 7f.

²⁰ Neues Bibel-Lexikon, 7. Lfrg. 233-235 (Inspiration: M. Limbeck).

²¹ Dei Verbum, 11.

²² Vgl. dazu L. Scheffczyk, Grundlagen des Dogmas. Katholische Dogmatik I (hrsg. von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus), Aachen 1997, 48ff.

²³ Dei Verbum 11.

²⁴ Vgl. dazu R. Prenter, Schöpfung und Erlösung. Dogmatik I, Göttingen 1958, 119.

²⁵ So D. Fr. Strauß; vgl. Th. Preiß, Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, in: Theol. Studien H. 21 (1947) 9.

²⁶ Dei Verbum, 24.

²⁷ So das Konzil von Chalkedon: DH 302.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON

«ABER SPRICH NUR EIN WORT,
SO WIRD MEINE SEELE GESUND.»

Zur Theologie der Sprache und zur Sprache der Dichtung

Wer nach einem Leitgedanken der Philosophie des 20. Jahrhunderts sucht, wird sehr schnell entdecken, dass es vor allem die Sprache ist, die thematisch die unterschiedlichsten Schulen und Ansätze der gegenwärtigen Philosophie miteinander verbindet. Gerade auf dem Gebiet des philosophischen Nachdenkens über Sprache ist in diesem Jahrhundert Wesentliches (wieder-)aufgedeckt worden; von der Erkenntnis, dass Sprache immer eine Wirklichkeit gestaltende *Handlung* darstelle (John L. Austin), über die Einsicht, dass die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt seien (Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger), bis hin zur Fruchtbarmachung sprachphilosophischer Überlegungen für den Ethikdiskurs (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) oder einem neuen Denken, einem «Sprachdenken» (Franz Rosenzweig), reichen die Neuerungen in der philosophischen Auseinandersetzung um Sprache. Sprache erweist sich als der Grund, in dem unser Denken immer schon ist, dem es sich aber auch – positiv gewendet – immer schon verdankt.

Was kann die Theologie zu diesem Nachdenken über Sprache beitragen? Sprache, so wird sie antworten können, sei einerseits positives Kennzeichen des Menschen, dessen er sich bedienen kann zum Lob und Gesang, zum Dank und zur Bitte, zum Gespräch und zum Trost. Menschliches Leben ist dahingehend ein anspruchsvolles Geschehen. Damit ist eine theologische Sprachphänomenologie jedoch noch nicht hinreichend umrissen. Menschliche Sprache ist auch ein Negativum, das sichtbar wird in der Lüge und im Schweigen, das nicht nur aus der Verweigerung des Gespräches, sondern auch aus der Einsicht in die Unvollkommenheit allen sprachlichen Geschehens resultiert. Die Lüge lässt die Sprache scheitern angesichts des anderen, der (und das!) ein Recht auf die Wahrheit hat, das Schweigen

zeigt das Scheitern aller sprachlichen Äußerung angesichts des Unaus-sprechlichen oder der je größeren Wahrheit des Angesprochenen. Diese «sündige» Seite von Sprache kennzeichnet menschliches Sprechen jenseits von Eden, und man mag so, wenn man der aristotelischen Definition des Menschen folgt, zu einem Menschenbild gelangen, das die Doppelzüngigkeit des Logos einschließt. Oder explizit theologisch formuliert: zu einer Anthropologie, die von zwei polaren Aussagen bestimmt ist. Zum einen sieht sie den Menschen als «*imago Dei*», zum anderen als gefallenes, sündiges Geschöpf. Der Weg von der – nicht im zeitlichen, sondern im ontologischen Sinne – ursprünglichen menschlichen Verfassung, in der der Mensch einzig so lebt, wie Gott ihn gewollt hat, zur anderen führt über das, was die christliche Dogmatik Erbsünde nennt. Dadurch kann sie der grundlegenden Differenzerfahrung menschlichen Lebens zwischen Relativität und Absolutheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit gerecht werden, einer Differenzerfahrung, die sich auch in der Sprache aufzeigen lässt. Es wird daher auch der jahwistische Bericht des Sündenfalls eine nicht unbedeutende Rolle spielen, wenn es gilt, einen theologischen Begriff von Sprache zu entfalten. Den Schwerpunkt dieser Arbeit bildet die sündige, negative Seite der Sprache. Das mag gestattet sein, da der positive Wert der Sprache für das religiöse und zwischen-menschliche Verhältnis gerade in der dialogischen Philosophie¹ oder in der Rezeption sprachphilosophischer Erkenntnisse durch die Theologie in vielen Nuancen zum Ausdruck gebracht ist.

Auch für die Theologie wäre es wichtig, sich dieser sündigen Seite von Sprache zu erinnern, dass an die Stelle des oft leichtfertigen Geredes häufiger demütiges, verhaltenes Schweigen trete. Konfrontiert man einmal die Aufgabe der Theologie, die mit ihrem Namen verbunden ist, nämlich den Logos von Gott zu pflegen, mit dem Sprachmissbrauch, der sich gerade auch in der Theologie finden lässt, so wird man feststellen, wie nötig ein theologisches Denken wäre, das demütiger dächte und spräche und dem es häufiger die Sprache verschlüge. «Das Christentum (Katholiken und Protestanten)», so der nach wie vor gültige Vorwurf Simone Weils an die Adresse allzu beredter Theologie, «spricht zu viel von den heiligen Dingen.»² Ein ähnlicher Protest desjenigen, der in tiefster Weise um Gott ringt, gegen eine Theologie, die die Ungeheuerlichkeit und Verantwortlichkeit ihrer Aufgabe nicht berücksichtigt, findet sich bei Wolfgang Borchert, dessen Protagonist Beckmann Gott, der ihm keine Antwort auf seine bedrängenden Fragen mehr zu geben vermag, mit folgenden Worten wegschickt: «Geh weg, ich sehe, du bist ein weinerlicher Theologe. Du drehst die Sätze um: Wer kümmert sich um wen? Wer hat sich von wem gewandt? ... Ach, geh weg, du bist ein tintenblütiger Theologe, geh weg, du bist weinerlich, alter alter Mann!»³ Im

Folgenden nun einige Gedanken zu dieser theologischen Ambivalenz von Sprache, dieser Dialektik von Loben und Lügen, von Preisen und Schweigen.

1. Sokratisch-platonische Skepsis: Der Gott und der Mensch. Oder: Sprache zwischen Unwahrheit und Sprachlosigkeit.

«Was meint der Gott nun eigentlich, wenn er behauptet, ich sei der weiseste Mensch? Denn gewiss lügt er doch wohl nicht. Dazu hat er nämlich kein Recht,»⁴ so deklamiert 399 vor Christus Sokrates vor dem Rat der Athener, der zusammengekommen ist, um ihn, in Athen ein prominenter Störenfried und Tunichtgut, zu verurteilen, weil er ja – so die sattsam bekannte Begründung – neue Götter einführe, die Jugend verderbe und mit rhetorischem Geschick das schwächere Wort zum stärkeren mache. Wenn aber Platons Sokrates vor Gericht sagt, der Gott dürfe nicht lügen, so zeigt sich hier ein durchweg positiver Bezugspunkt nicht nur für die christliche Theologie. In allen drei abrahamitischen Religionen, deren Basis die geschichtliche Offenbarung Gottes ist, spielt die wahre, nicht lügnerisch pervertierte Sprache eine sehr große Rolle, stellt sie doch im Wesentlichen das Medium der *wahren* Offenbarung Gottes dar. Platon spricht hier also auch ein wichtiges dogmatisches Axiom aus, wenn er apodiktisch feststellt, dass der Gott doch nicht lügen dürfe. Auch von dem Gott der Bibel, der von seinem Volk fordert: «Ihr sollt ... einander nicht betrügen!»⁵, der in der Formulierung des Dekalogs mahnt: «Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen»⁶, auch von diesem Gott wird man erwarten dürfen, dass er nicht lügt. Wenn denn das biblische Denken den Menschen als Ebenbild Gottes sieht – eine Vorstellung, die gerade auch normativ zu verstehen ist – und Gott, der sich wahrhaftig seinem Volk offenbart, in seinem Heilshandeln erfährt, dann kann daraus auch nur für den Menschen folgen, dass er nicht lügen dürfe.

Es fällt auf, dass die Formulierungen, mit denen ersttestamentlich die Lüge verboten wird, die Lüge nicht isoliert als ein Vergehen gegen eine abstrakt-ontologisch gedachte Wahrheit verstehen, sondern als ein soziales Vergehen: Die Lüge richtet sich gegen den anderen Menschen, der seinen Mitmenschen nur vertrauen kann, wenn Falschaussage und Betrug verpönt sind. Wenn nun das hebräische Denken die Lüge als eine soziale Sünde versteht, die das Verhältnis der Menschen untereinander betrifft, so darf man mithin nur erwarten, dass im Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen die Lüge auch ausgeschlossen ist: «Gott ist kein Mensch, der lügt.»⁷

Wer das Verbot der Lüge in der Theologie- und Philosophiegeschichte verfolgt, wird Variationen der ersttestamentlichen Argumentation finden:

Die klassische Naturrechtslehre der katholischen Moraltheologie begründete das Verbot der Lüge naturrechtlich: Allein die Wahrheit sei der Natur des Menschen gemäß, weil sie ja gottgemäß sei. Man wird in diesem Zusammenhang auch an *Immanuel Kants* Schrift «Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen» erinnern dürfen, in der Kant das Verbot der Lüge rechtsmetaphysisch begründet: «Wahrhaftigkeit in Ausagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem anderen daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen. ... Denn sie (scil. die Lüge, d. V.) schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquellen unbrauchbar macht.»⁸ Kant ergänzt diese rechtsphilosophischen Erläuterungen durch eine Fußnote, in der er ethisch das Verbot der Lüge affirmiert und Wahrheit als Pflicht gegen sich selbst definiert: «Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.»⁹

Auch die katholische Dogmatik griff und greift die ersttestamentlichen Aussagen auf, um die Wahrhaftigkeit der Offenbarung Gottes zu belegen. In der traditionellen Schulsprache der neuscholastischen Dogmatik von *Franz Diekamp* findet diese Wahrheit folgende Formulierung: «Gott ist unendlich wahrhaftig, d.h. es ist ihm schlechthin unmöglich, in seinen Offenbarungen von der Wahrheit abzuweichen.»¹⁰ Der Anspruch Gottes an den Menschen kann nicht mit doppelter Zunge gesprochen sein; dort, wo ein Mensch den unendlichen Anspruch Gottes wirklich erfährt, findet der Aussagemodus zu einer sonst nicht erreichbaren Eindeutigkeit, da die Sprache Gottes nicht mit der Sprache der Menschen gleichzusetzen ist. Das Sprechen Gottes findet statt jenseits all der menschlichen Worte, es ist «Schweigen», das die menschliche Sprache nie erschöpft, ein Anruf, dem die Worte fehlen, weil in ihm unendlich mehr gesagt ist, als mit menschlicher Sprache zu sagen wäre. «Aber der Glaube,» so Paul Tillich, «will den Geist im Gegensatz zum Buchstaben.»¹¹

Die Lüge ist folglich sowohl im hebräischen als auch im griechischen Denken widergöttlich, die Wahrheit die Sprache Gottes. Es ist nun sehr interessant zu sehen, wie im griechischen Denken im Gegensatz zum hebräischen Wahrheit (*Aletheia*) verstanden wurde. Das griechische Denken scheint nämlich von Parmenides an vornehmlich ein ganz anderes Verständnis von Wahrheit, eine andere Perspektive auf die Wahrheit gehabt zu haben als das biblische Denken: Wahrheit erscheint hier vor allem als abstraktes Prinzip, als ontologische Größe, in sehr früher Zeit sogar als Göttin Wahrheit. Dieser Wahrheit muss der philosophische Denker auf seiner Suche nach dem Wesen der Dinge treu bleiben. Selbst wenn Sokrates zu Beginn seiner Rede emphatisch betont, die Wahrheit sagen zu wollen, scheint es weniger um die Zuhörer, seine Familie und Freunde

oder ihn selbst zu gehen, als darum, der Aletheia anders als die Sophisten und gegen die Anklage, Sokrates mache den schwächeren Logos zum stärkeren, gerecht zu werden. Es zeigt sich nun also – bei allen Nuancen im Wahrheitsbegriff – an repräsentativen Stellen sowohl des biblischen als auch des griechischen Denkens die Vorstellung, dass die Lüge ungöttlich sei, die absolute Verpflichtung zur Wahrheit aber göttlich. Hiermit ist ein erster Zugang zu einem theologischen Begriff von Sprache gegeben, der allerdings noch einer wichtigen anthropologischen Ergänzung bedarf. Wie sieht es nämlich unter Menschen mit Wahrheit und Lüge aus? Wozu dient dort die Sprache? Nicht nur der Wahrheit, ist es doch sogar so, dass sowohl die platonische als auch die biblische Aussage, dass die Wahrheit Sache Gottes sei, von einer Abgrenzung gegenüber dem, was unter Menschen üblich ist, getragen ist. «Gott ist kein Mensch, der lügt,» weiß der biblische Text, und die Verbote des Dekalogs leben ja geradezu davon, dass hier eine sündhafte Praxis reglementiert werden muss. Ähnliches bei Sokrates: Wenn die Menschen, speziell seine Ankläger, die Wahrheit sagten, bräuchte er sich weder auf den Gott des delphischen Orakels berufen noch überhaupt eine Verteidigungsrede vor Gericht halten. Der menschliche Alltag sieht anders aus, der sprechende Mensch versagt sich oft.

Zunächst zurück zu Platon, um bei ihm das theologische Verständnis von Sprache durch einen weiteren wichtigen Aspekt zu ergänzen. Dass dem gegenüber, was ein Mensch sage, Skepsis angebracht sei, dass nicht ungeprüft akzeptiert werden dürfe, was gesagt werde, dies ist ein Grundaxiom sokratisch-platonischer Philosophie. Hierdurch erklären sich die bohrenden Fragen des Sokrates, der immer wieder wissen will, ob er sein Gegenüber richtig verstanden habe, diese Skepsis begründet die dialogische Form, die mäeutische Methode und das aporetische Ende platonischer Dialoge, in denen es Sokrates um die Wahrheit geht, die sich nicht mit der erstbesten Antwort zufrieden geben kann. «Oder muss man prüfen, was ein Sprecher sagt?» fragt Sokrates Euthyphron, und formulierte man diese Frage als Aussage, ergäbe sich eine methodische Überschrift über die platonische Philosophie: Alles, was ein Mensch sagt, muss auf seine Wahrheit hin überprüft werden. Nicht nur die Wahrheitsfähigkeit der Sprache an sich, sondern auch die Wahrheitswilligkeit des Menschen sind begrenzt.

Was nun das Schweigen, das Verstummen, betrifft, so ist uns auch hier Platon ein guter Kronzeuge. Eine berühmte Stelle aus dem siebten Brief, die forschungsgeschichtlich höchst umstritten ist und zu den Spekulationen um eine ungeschriebene platonische Lehre esoterischen Charakters geführt hat, zeigt, dass Platon auch um das Schweigen als angemessene Reaktion auf die Unaussprechlichkeit oder Unbeschreiblichkeit der je größeren Wahrheit wusste. In Bezug auf seine Lehre schreibt Platon Folgendes: «Von mir also gibt es keine Schrift darüber und wird es auch nie geben.

Denn sie ist nicht wie eine andere Lehre aussprechbar, sondern durch viele Zusammenkünfte über die Sache selbst und durch ein gemeinsames Leben, wie Licht plötzlich durch einen springenden Funken entbrennt, entsteht sie plötzlich in der Seele und nährt sich selbst durch sich selbst.»¹² Die Seele also, nicht die Sprache, ist die Sphäre der Lehre, seelisch, nicht sprachlich teilt sie sich mit, nicht eine Sprachgemeinschaft verbindet die Schüler, sondern die Seelenverwandtschaft. Gesetzt, dass der siebte Brief tatsächlich von Platon stammt, ist er das Zeugnis für eine grundlegende Skepsis der Sprache und der durch sie begründeten Gemeinschaft gegenüber. Die angemessene Reaktion, die auf diese Einsicht in den defizitären Charakter jeden Sprachgeschehens folgen müsste, kann nur sein, nicht in kompendiösen Schriften rhetorisch aufgebauscht und inhaltlich ausgefeilt eine Lehre darstellen zu wollen, sondern auf den plötzlich und unvorhersehbar springenden Funken zu warten: Mithin fast gnadenhaft wird diese Teilhabe an der wahren Lehre bewirkt. Wenn wir Ludwig Wittgensteins berühmtem Satz 6.522 aus dem *Tractatus logico-philosophicus* folgen, so erhalten wir sogleich einen Hinweis auf den Charakter der unaussprechbaren platonischen Lehre: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.»¹³

Die von Platon artikulierte sprachskeptische Erfahrung findet sich wieder in der Sprachskepsis der Lyrik des 20. Jahrhunderts, in der Skepsis eines Paul Celan, einer Ingeborg Bachmann, eines Gottfried Benn. Der siebte Brief Platons weist, liest man ihn genau, keine Skepsis auf, die auf alle sprachlichen Äußerungen bezogen wäre: Nicht wie eine andere Lehre könne er, Platon, seine Lehre formulieren. Diese Form spezifischer Sprachskepsis ähnelt der Verzweiflung Hermann Hesses, der die Last des Dichters folgendermaßen zusammenfasst: «Ein Mangel und Erdenrest, an dem der Dichter schwerer als an allem anderen leidet, ist die Sprache. Zu Zeiten kann er sie richtig hassen, anklagen und verwünschen – oder vielmehr sich selbst, dass er zur Arbeit mit diesem elenden Werkzeug geboren ist. ... Der Dichter aber muss (scil. im Gegensatz zum Musiker oder Maler, d.V.) für sein Tun dieselbe Sprache benutzen, in der man Schule hält und Geschäfte macht, in der man telegraphiert und Prozesse führt. Wie ist er arm, dass er für seine Kunst kein eigenes Organ besitzt, keine eigene Wohnung, keinen eigenen Garten, kein eigenes Kammerfenster, um auf den Mond hinauszusehen – alles und alles muss er mit dem Alltag teilen!»¹⁴ Man wird die von Hesse geschilderte Bürde des Dichters noch ergänzen dürfen: Entweder sich dieses doppeldeutigen Organs der Sprache bedienen, bei aller Gefahr, trotz aller Missverständnisse, und ihr ein eigenes Gepräge geben oder – schweigen.

Auch bei diesen Aspekten, die sich auf den prinzipiellen Mangel allen Sprechens beziehen, wird sich zeigen, dass sie biblischem Denken nicht

nur nicht fremd sind, sondern an einer exponierten Stelle auftauchen. Der zweite Teil wird die ‹Syntax der Sünde› näher untersuchen und anhand der jahwistischen Urgeschichte diese anhand des platonischen Œuvres erarbeiteten Einsichten biblisch zu belegen suchen. Daran anschließend einige Bemerkungen zu Parmenides und seiner – wenn auch nur indiziell fassbaren – Sprachphilosophie und derart auch zu den Differenzen zwischen dem griechischen und dem hebräischen Denken über Sprache.

2. Anfängliches Denken: Der Jahwist und Parmenides. Oder: Sprache zwischen Ontologie und Anthropologie.

Martin Heidegger bezeichnete Parmenides und neben ihm Heraklit und Anaximander als ‹anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken›¹⁵. Im Folgenden soll der anfängliche Denker Parmenides mit einem anderen, nicht weniger anfänglichen Dichter in ein Gespräch über die Sprache gebracht werden, das für unser Nachdenken über eine theologische Phänomenologie der Sprache fruchtbar sein dürfte.

Parmenides denkt den Anfang und kann mit Martin Heidegger ein ‹anfänglicher Denker› genannt werden, weil er die Frage nach der Arché, dem unhintergehbaren Anfangsprinzip allen Denkens – genauer: aller Ontologie bis in die Gegenwart – stellt und zu beantworten sucht. Kaum ein Denker mag mit seiner Fragestellung derartige Wirkungen gezeitigt haben wie Parmenides. Die Frage nach dem ‹Seiend›¹⁶ hält in ihren mannigfaltigen Variationen die Philosophiegeschichte bis zur Gegenwart in Atem. Der Anfang, den Parmenides denkt, ist das Prinzip allen Seins, der ontologische Anfang, der gleichfalls den zeitlichen Anfang der abendländischen Metaphysik bildet. Parmenides ist also in doppeltem Sinne anfänglicher Denker.

Es findet sich aber auch noch ein anderer, ebenfalls in doppeltem Sinne anfänglicher Denker – im hebräischen Denken nämlich: der Jahwist. Auch dem Jahwisten geht es in einer anfänglichen Zeit um den Anfang. Nicht jedoch um den Anfang oder das Wesen des von allem Menschlichen losgelösten Seins, sondern um das ‹Wesen› des Menschen. Bei ihm und bei Parmenides bedeutet die Anfänglichkeit nicht, dass er etwa die Frage nach einer fernen Vergangenheit stellte. Die Anfänglichkeit beider bedeutet, dass sie die Grundfrage nach dem immer schon Gegenwärtigen stellen, nach dem Prinzip, um in der Sprache der abendländischen Metaphysik sehr ungemäß eine Annäherung an die Intention des Jahwisten zu wagen.

Parmenides deckt das Seinsprinzip auf, der Jahwist fragt nach dem, wer der Mensch eigentlich ist. Diese Frage beantwortet im 10. Jahrhundert vor Christus die jahwistische Urgeschichte, die, hebräischem Denken gemäß, nicht definitorisch auf eine Wesensfrage (‹Was ist der Mensch›) zu ant-

worten sucht, sondern durch die Erzählung in beispielhafter Verdichtung (!) die Frage, wer denn der Mensch vor Gott sei, zu klären sich bemüht und zu einer theologischen Anthropologie gelangt, die den Menschen durch eine von ihm selbst verursachte, unaufhebbare Distanz von Gott getrennt sieht und die menschliche Geschichte als tragische, fortschreitende Entfernung von Gott interpretiert.

Die Anfänglichkeit des griechisch denkenden Dichters und des hebräisch dichtenden Denkers beinhaltet aber auch eine Reflexion über die menschliche Sprache, und gemäß der Charakterisierung beider Werke darf ein gravierender Unterschied ihrer Sprachauffassungen festgestellt werden: Parmenides wird sich als Sprachontologe erweisen, der Jahwist als «Sprachanthropologe», der seine Betrachtungen über Sprache im Rahmen einer pessimistischen Anthropologie, aber einer optimistischen Soteriologie entfaltet. Im Folgenden werden wir uns der jahwistischen Urgeschichte zuwenden, um die bei Platon gefundenen sprach-skeptischen Ansätze zunächst im biblischen Denken in explizit theologischer Nuancierung wiederzufinden, dann durch den Vergleich mit Parmenides die Differenz zwischen griechischem und hebräischem Weltzugang aufzuzeigen und um schließlich im Sinne der Phänomenologie zu fragen, wer denn mehr sehe und folglich das «Wesen» der Sprache tiefer auslote.

Wer die jahwistische Urgeschichte genau liest, wird feststellen, dass das Geschehen, das den Fall des Menschen, die Erbsünde, darstellt, eigentlich erst sehr viel später abgeschlossen ist, als es gewöhnlich dargestellt wird: Nicht der Genuss der Frucht besiegelt die Erbsünde. Hier liegt zwar ein bis dato einmaliges Vergehen gegen Gott vor; aber man lese nur einmal die Geschichte vom Fall des Menschen Satz für Satz, ohne sich das bekannte Ende zu vergegenwärtigen, um festzustellen, dass, nachdem der Mensch von der verbotenen Frucht genossen hat, für ihn und sein ursprüngliches Verhältnis zu Gott noch alles offen ist. Beschlossen ist an dieser Stelle des Geschehens noch gar nichts: Wer nach Gen 3,9, der Frage Gottes an den Menschen, wo er denn sei, eine Frage, die weniger nach einem Ort im Garten Eden zu fragen scheint, als vielmehr nach der Stellung des Menschen vor Gott, wer nach dieser Frage innehält, wird die Geschichte Gottes mit dem Menschen noch als offenes Geschehen verstehen dürfen. Es macht ja auch gerade die literarische Meisterschaft des Jahwisten aus, in derartig offener Weise von einem – a posteriori betrachtet! – tragisch-zwangsläufigen Geschehen zu erzählen. Nach Gen. 3,9 wäre doch auch Folgendes denkbar: Adam antwortet, Eva und er selbst, sie hätten sich durch schuldhaftes Vergehen von Gott entfernt, sie bedauerten ihren Fehler aufrichtig und bäten Gott um Verzeihung. Wäre es nicht denkbar, dass Gott Milde und Verzeihung walten ließe? Aber es kommt ganz anders und dies innerhalb einer Dialektik der Angst mit ge-

radezu zwangsläufiger Notwendigkeit: Es ist Adams Antwort, die die Erbsünde allererst besiegelt. Adam antwortet nämlich auf die Frage Gottes, die wie eine Hand wirkt, die dem Menschen noch gereicht wird, um ihn zu retten: «Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin und versteckte mich. ... Die Frau, die du mir beige-sellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen.»¹⁷ Auf den ersten Blick erscheint die Antwort Adams korrekt: War es nicht genau so, wie Adam geschildert hat? Adam tritt Gott zweifelsfrei mit keiner plumpen Lüge gegenüber; vielmehr – das zeigt das feine Gespür des Jahwisten für das, was der Mensch ist – zeigt sich hier eine sehr intelligente, eine äußerst raffinierte Weise, die Wahrheit nicht zu sagen. Zu fragen ist nämlich: Hat Adam tatsächlich alles gesagt? Oder zeigt sich in seiner Antwort nicht ein lügnerisches Manöver, das einen «Befehlsnot-stand» anführt, um sich selbst zu rechtfertigen? Ist somit Adams Antwort nicht nur unsolidarisch und feige, sondern auch falsch? Was legt sie näm-lich nahe? Dass Adam zwar von der verbotenen Frucht gegessen habe, aber keine Verantwortung trage, da Eva ihn verführt habe, letztlich Gott aber, der ihm doch Eva, die verführerische Frau, erschaffen habe, die Schuld tragen müsse. So einfach jedoch kann und darf sich Adam nicht aus der Affäre ziehen: Eva ist ja nicht nur Fleisch aus seinem Fleische, vielmehr erwähnt Adam auch mit keinem Wort seine eigene Verantwortung. Eine halbe Wahrheit, so weiß der Volksmund zu Recht, gibt es nicht. In ähn-licher Weise verlagert Eva die Verantwortung und verstrickt sich in eine Lüge, die der Wahrheit nicht gerecht wird, wenn sie Gott entgegnet: «Die Schlange hat mich verführt, und so habe ich gegessen.»¹⁸ Man wird doch wohl erwarten dürfen, dass, wenn es für den Menschen möglich ist, das Verbot Gottes zu umgehen, es auch in seiner Verantwortung liegen dürfte, der zweifelsohne listigen Frage der Schlange zu entgehen, – so schwer es auch sein dürfte, das Ausmaß dieser Verantwortung, die aus Freiheit erwächst, innerhalb eines von Grund auf tragischen Geschehens zu bestimmen. Auch Eva lügt, weil sie nicht von ihrer eigenen Verant-wortung spricht, weil sie wie Adam nicht einsieht, dass sie – ähnlich wie Sokrates vor dem Rat der Athener – bekennen müsste: «Ihr werdet von mir die *ganze* Wahrheit hören!»¹⁹ Ferner: Gehörte es nicht auch zur ganzen Wahrheit, nicht nur die Motivation zu einer Tat vollständig zu erklären, sondern auch von einer emotionalen Reaktion auf die Tatfolge zu berich-ten? Können Adam und Eva wirklich so gefühllos, so kalt gewesen sein, dass sie zu den Tatfolgen nichts – weder Reue oder Scham noch Zufrieden-heit oder Genugtuung – zu sagen haben? Diese Form der Entschuldigung in Halbwahrheiten und falscher Rechtfertigung, diese spontane, wahr-scheinlich unbewusste und gerade deshalb so intelligente Lüge zerstört erst das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott. In diesen faden-

scheinigen Rechtfertigungen ist der unhintergehbare Abschluss der Erbsünde zu erblicken: Sprachlich – durch eine Lüge – wird die Erbsünde besiegelt. Im Rahmen dieses dramatischen Geschehensablaufes, den der Jahwist entwickelt, um den Status quo des Menschen aufzuzeigen und zu begründen, kann nur noch die – sprachlich verfasste – Verfluchung des Menschen durch Gott und die fortschreitende Entfremdung des Menschen von Gott folgen.

Die Einsicht, dass die Sprache einer in ihr selbst begründeten Verpflichtung – nämlich die Wahrheit zu sagen – gehorchen muss, das Vergehen gegen diese Pflicht jedoch sündhaft ist, diese Einsicht bringt auch Simone Weil in folgender Notiz zum Ausdruck: «Nicht vergessen, dass ich während meiner Kopfschmerzen in gewissen Augenblicken, wenn die Krise anstieg, von dem heftigen Verlangen erfüllt war, einem anderen Menschen Schmerz zuzufügen, indem ich ihn genau auf die gleiche Stelle der Stirn schlug. Wünsche dieser Art sind sehr häufig unter den Menschen. In diesem Zustand bin ich zu wiederholten Malen zumindest der Versuchung erlegen, verletzende Worte zu sagen. Das heißt der Schwerekraft gehorchen, die größte Sünde. Hierdurch verdirbt man die Funktion der Sprache, die darin besteht, die sachlichen Verhältnisse der Dinge auszudrücken.»²⁰ Simone Weil versteht freilich nicht unter der Aufgabe der Sprache, die sachlichen Verhältnisse auszudrücken, dass Sprache sich im Aussagesatz erschöpfe, sondern viel eher, dass Sprache ihrer Sache gemäß sein solle, dem, was sie je aktuell zum Ausdruck bringen solle, und dem, was immer in ihr zum Ausdruck gebracht werden solle, der Wahrheit, verpflichtet sein müsse. – Demut vor dem, was sich als wahr gibt.

Durch die Lüge haben Adam und Eva Gott verletzt und selbst die Trennung von Gott, die Vertreibung aus dem Garten Eden, heraufbeschworen. Weil sie der Aufgabe der Sprache, so kann man mit Simone Weil sagen, nicht nachgekommen sind, deshalb müssen sie fortan jenseits von Eden leben.

Unsere Exegese der jahwistischen Urgeschichte ist noch um zwei weitere Aspekte zu ergänzen: Zunächst fällt auf, dass die Lüge nicht einen von vielen möglichen Sprechakten des Menschen darstellt, sondern dass der erste Satz, den Adam in der jahwistischen Urgeschichte spricht – es ist die Rechtfertigung Gott gegenüber – Lüge ist. Bei Eva gilt ein ähnlicher Befund. Ihrer Rechtfertigung gegenüber Gott geht zwar ein anderer Sprechakt voran – der Schlange gegenüber –, aber auch hier wird der Wahrheit nicht entsprochen. Aus lauter Angst, sie könne in die Versuchung kommen, das göttliche Verbot zu übertreten, verstärkt Eva es wahrheitswidrig: «Von den Früchten der Bäume im Garten,» so wiederholt Eva das göttliche Gebot, um es durch ein Berührungstabu zu verstärken, «dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der

Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben.»²¹ Den Prolog menschlicher Sprache bildet also die Lüge, und es mag kein optimistischer Blick auf die menschliche Sprache sein, wenn der Jahwist die Lüge die Ouvertüre menschlichen Sprechens sein lässt, kein größerer Kontrast mag aber möglich sein, wenn in der Kanonanordnung der jahwistischen Geschichte vom Fall, von fortschreitender Gottesferne und Perversion der Sprache, der später entstandene priesterschriftliche Schöpfungsbericht vorgeht, in dem von der Schöpfung Gottes durch das Wort die Rede ist. Es zeigt sich: Die Sprache Gottes ist nicht die Sprache der Menschen, Gottes Wahrhaftigkeit, Gottes schöpferischem Wort steht der Mensch mit gespaltener Zunge gegenüber. Nicht, dass er immer lügen müsste, dass er der Wahrheit gar nicht gerecht werden könnte – so einseitig zeichnet der Jahwist den Menschen nicht! Aber dass der Mensch und seine Sprache nur begrenzt wahrheitsfähig sind, das zeigt der Autor der Urgeschichte hinlänglich, und so bestätigt sich in auffallender Weise der Befund, den die Analyse der sokratischen Apologie und seiner dialektischen Methodik ergab.

Zudem fällt noch ein Zweites auf: Eine sprachphänomenologische Untersuchung der jahwistischen Urgeschichte darf sich nämlich keinesfalls auf die Geschichte vom Fall des Menschen im Paradies beschränken. Das Ende der jahwistischen Erzählung – dramentheoretisch die Katastrophe, inhaltlich der Turmbau zu Babel – zeugt nicht nur davon, dass die Sprache tatsächlich ein zentrales Moment der jahwistischen Theologie ist, dass folglich unsere Interpretation sich nicht mit einem Nebenaspekt jahwistischen Denkens beschäftigt hat, sondern dass die anfängliche Sprachverwirrung in der Lüge Adams und Evas noch nicht das letzte Wort des Jahwisten zur Sprache darstellt und dass der jahwistische Sprachpessimismus noch einer Steigerung fähig ist.

«Alle Menschen hatten die gleiche Sprache und gebrauchten die gleiche Sprache,»²² so schildert der Jahwist die menschliche Gemeinschaft, als sie sich übermütig dazu entschließt, eine Stadt und einen Turm bis in den Himmel – den göttlichen Bereich – hinein zu bauen. Unweigerlich aber führt solche menschliche Hybris zum Fall. Gott beschließt nämlich: «Auf, steigen wir hinab, und verwirren wir dort ihre Sprachen, so dass keiner mehr die Sprache des anderen versteht.»²³ Einerseits wird hier ätiologisch die Vielfalt menschlicher Sprachen begründet, andererseits geht es aber auch um eine den Menschen charakterisierende Unfähigkeit, einen anderen Menschen wirklich zu verstehen, um die Seltenheit und Gnade, in der solches Verstehen nur möglich ist. Das dialogische Verhältnis des Menschen zu Gott, das im Paradies zu finden war, ist verstummt. Nun erscheint es nur folgerichtig, dass auch das dialogische Verhältnis unter den Menschen eine grundlegende Störung erfährt. Für hebräisches Denken, das einen

engen Zusammenhang von Gottes- und Menschenverhältnis sah, eine logische Spätfolge der Erbsünde: Wo das Gespräch mit Gott gestört ist, da verstummt auch bald das Gespräch der Menschen, wie es idealiter sein könnte. Der Turmbau zu Babel bildet nur den Abschluss einer Entwicklung, die im Kern schon in Eden begann. Für den Jahwisten ist ein sehr ernster Gedanke eine Klammer um die und auch ein Leitmotiv innerhalb der jahwistischen Urgeschichte: der der Destruktion der menschlichen Sprache im Gefolge der Sünde, ja, vielmehr noch: als Schuld.

Von Cees Nooteboom stammt eine kleine Geschichte, die von der Liebe zwischen einem niederländischen Fotografen und einer Japanerin handelt, von einer Liebe zwischen Fremden, die sich immer fremd bleiben. Der Protagonist dieser Geschichte macht genau die Erfahrung, die auch der Jahwist gemacht haben wird und als Strafe Gottes für menschliche Hybris gedeutet hat, dass nämlich Sprache unvollkommen und im Kern schon Lüge ist, eine Erfahrung, auf die über die Zeiten hinweg immer wieder derjenige, der für Sprache sensibel ist, stoßen wird und die so Schicksal eines jeden Dichters, der nicht nur Sätze aneinanderreihet, sondern in und als Sprache lebt, ist: «Als er fertig war (scil.: mit dem Fotografieren der Japanerin, d. V.), sagte er: *«You are very beautiful.»* Das Begrenzte dieses Satzes gefiel ihm. Erst wenn die anderen wenig verstanden, konnten sie alles begreifen. Das war sehr beruhigend, Sprache verdarb unter Menschen gleicher Sprache viel, weil, dachte er, unweigerlich gelogen wurde, sobald man zu sprechen begann.»²⁴

Es ist noch danach zu fragen, wie das Schweigen vor dem Unausprechlichen, das den zweiten Aspekt der sprachskeptischen Gedanken Platons ausmachte, in der jahwistischen Urgeschichte aufzuzeigen sei. Das jahwistische Anthropologumenon einer von Anfang an und grundsätzlich destruierten Sprache, wie es die obige Exegese ergeben hat, führt aber auch zum Schweigen als der dem Unausprechlichen adäquaten Antwort. Wenn die Geschichte menschlichen Sprachzerfalls, wie sie der Jahwist aufzeigt, mit der Geschichte der Entfremdung des Menschen von Gott und der Menschen voneinander koexistent ist, dann kann die Haltung des Menschen dem ihm fremd gewordenen Gott gegenüber nur das Schweigen, nicht jedoch die Sprache sein, die – mit dem Maßstab dieses Fremden gemessen – nur Geschwätz und Lallen wäre. Das genau ist die Einsicht, die die Basis jeder negativen Theologie und Sprachskepsis bildet: Von der platonischen Vorstellung, das Gute sei jenseits der – allein aussagbaren – *Ousia*²⁵ über die christlichen Theologen, die die Unausprechlichkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes in den Mittelpunkt ihrer Theologie stellten und stellen und im Gefolge Pascals den – im Vergleich mit dem Gott der Philosophen – fremden biblischen Gott wiederentdeckten, bis hin zu einem Dichter wie Gottfried Benn, der in der folgenden Gedichtstrophe der

Intention des Jahwisten sehr nahe kommt: «Durch jede Stunde, / durch jedes Wort / blutet die Wunde / der Schöpfung fort.»²⁶ Was einzig noch bleibt, ist die Bitte, es ist, mit Bachs Weihnachtsoratorium, ein Stammeln nur: «Herrscher des Himmels, erhöere das Lallen, / Lass dir die matten Gesänge gefallen, / wenn dich dein Zion mit Psalmen erhöht.»²⁷

Von dieser Sprachtheologie aus mag ein Licht darauf fallen, was es denn eigentlich bedeutet, wenn im Prolog des Johannesevangeliums und in der christlichen Theologie Jesus als der Fleisch gewordene Logos oder das Wort Gottes bezeichnet wird: Nur wenn einer Theologie des Wortes Gottes eine Anthropologie des menschlichen Wortes gegenübergestellt wird, kann die Dimension dieser Theologie korrekt im Rahmen biblischen Denkens und anthropologischer Einsichten bestimmt werden. Nur wer um die Unzulänglichkeit des menschlichen Wortes weiß, vermag auszuloten, was es bedeutet, wenn der Hauptmann von Kafarnaum zu Jesus spricht: «Herr, ich bin es nicht wert, dass du mein Haus betrittst, aber sprich nur *ein Wort*, so wird mein Diener gesund.»²⁸ Wahrlich, ein mehr als menschliches Wort ist nötig, um die menschliche Seele gesund werden zu lassen. Erlösung geschieht nicht in der Sprache der Menschen.

Wie verhält es sich aber mit den sprachphilosophischen Einsichten des Parmenides gegenüber der jahwistischen Sprachanthropologie?

«Denn weder dürftest du erkennen das gewiss Nicht-Seiende (nicht nämlich ist es durchführbar) noch dürftest du es aussprechen,»²⁹ so liest man bei Parmenides. Wenn man dazu noch die Verse des achten Fragmentes, in denen es heißt, dass man nicht ohne das «Seiend», in dem es als Gesagtes sei, das Denken finden werde³⁰, betrachtet, eröffnet sich ein Zugang zur frühgriechischen, noch von archaischer Logik beeinflussten Sprachphilosophie des Parmenides³¹: Erkennbarkeit und Benennbarkeit konstituieren für Parmenides das Sein. Das Nichtsein kann folglich nicht erkannt und auch nicht ausgesprochen werden. «Ist» ist nur, insofern es ausgesprochen werden kann. Die parmenideische Fragestellung, die das «Seiend» thematisiert, ergibt sich gerade daraus, dass «Seiend» aussagbar ist. Denn unter diesen Umständen muss nach der Erkennbarkeit und Existenz des «Seiend» gefragt werden. Wenn nun in der Philosophie des 20. Jahrhunderts die Erkenntnis sich durchsetzt, dass auch die Sprache die Möglichkeit unserer Erkenntnis begrenze (bei Parmenides gälte auch der radikale Satz, dass die Sprache gleichberechtigt neben und normalerweise zusammen mit der Erkenntnis die Wirklichkeit konstituiere), dass die Sprache unserer Welt folglich Grenzen setzt (Ludwig Wittgenstein), sich über ein Jenseits dieser Grenze nichts aussagen lasse, so sind die Wurzeln dieser Einsicht auch schon bei Parmenides zu finden. Alles aber, was zu denken³² und deshalb auszusprechen ist, *ist* – und aus diesem Zirkel, dass der Denkende sich nur dem Seienden nähern kann, kommt man bei

Parmenides nicht heraus. Erst Platon wird durch seine Ideenlehre dieses Axiom archaischer Logik aufheben und die Trennung des Namens von der ihm zugehörigen Sache philosophisch entwickeln. Diese kurze Skizzierung des parmenideischen Sprachentwurfes zeigt, dass Parmenides, der griechische Denker, dessen Ontologie nicht nur den zeitlichen Anfang abendländischer Metaphysik, sondern auch ihren immer gegenwärtigen Gesprächspartner darstellt, in ganz anderer Weise als das hebräische Denken einen Zugang zur Sprache findet: Ihm erschließt Sprache das «Seiend», dem Jahwisten das, was zwischen Menschen geschieht. Der Jahwist, so dürfen wir auf die Frage, die wir uns oben gestellt haben, antworten, sieht jedoch mehr, weil sein Hauptaugenmerk dem menschlichen Geschehen gilt, von dem aus sich erst ein Zugang zur Ontologie gewinnen lässt, und prägt deshalb einen umfassenderen Begriff von Sprache als Parmenides, der nur einen eingeschränkten, wenn auch wichtigen Begriff der Sprache entwickelt.

3. Begrenzte Sprache: Der Dichter und die Worte. Oder: Sprache zwischen Hoffnung und Verzweiflung.

Die theologische Phänomenologie der Sprache, die Sprache durch einen göttlichen und menschlichen, einen heilenden und sündhaften Aspekt charakterisiert sieht, ist ohne Zweifel gültig für jeden Sprechakt, der immer ein Seiltanz zwischen dem Himmel und der Erde ist. Dort hingegen, wo Sprache die ihr mögliche Verdichtung erfährt, in der Dichtung, müssen sich diese beiden Aspekte, die den theologischen Begriff von Sprache ausmachen, auch in konzentrierter Form finden und aufweisen lassen. Darauf wiesen ja auch schon die sprachskeptischen Äußerungen von Hermann Hesse, Gottfried Benn oder Cees Nooteboom hin, die als moderne Illustrationen des Denkens über Sprache, das wir in den frühen griechischen und biblischen Zeugnissen vorfanden, dienten. Vielleicht ist es gerade auch das Wesen guter Dichtung, in immer neuer, immer wieder scheiternder, endlicher und hinfälliger Weise Gültiges und Ewiges auszusagen zu suchen: Jenseits von Eden zu sprechen zu versuchen, wie man im Garten Eden miteinander sprach, aber immer wieder festzustellen, wie fremd den Menschen jene Sprache ist, wie barbarisch und sprachlos die Sprache des gefallenen Menschen gegenüber der Sprache Edens ist.

Die Erfahrung, dass Sprache an unüberwindbare Grenzen stößt und angesichts all dessen, was ausgesagt werden soll, scheitert, diese Erfahrung fällt zunächst dem Dichter zu, der sich ja im Grenzbereich dessen aufhält, was sprachlich möglich ist. «So lernt ich traurig den Verzicht: / kein Ding sei wo das Wort gebriecht,» mit diesen zwei Versen hat Stefan George sein Gedicht «Das Wort» auslauten lassen, und Martin Heidegger hat dieses Gedicht Georges und seinen denkwürdigen Schluss, der von der Erfahrung

des Dichters mit der Sprache handelt, analysiert: «Der Dichter hat den Verzicht gelernt. Er hat eine Erfahrung gemacht. Womit? Mit dem Ding und dessen Beziehung zum Wort ... Der Dichter hat erfahren, dass erst das Wort ein Ding als das Ding, das es ist, erscheinen und also anwesen lässt. Das Wort sagt sich dem Dichter als das zu, was ein Ding in dessen Sein hält und erhält. Der Dichter macht die Erfahrung mit einem Walten, mit einer Würde des Wortes, wie sie weiter und höher nicht gedacht werden können. Das Wort ist aber zugleich jenes Gut, das dem Dichter auf eine ungewöhnliche Weise zugetraut und anvertraut ist.»³³ Der Dichter kann nicht eigenmächtig über sein Organ verfügen, die Sprache, die sich ihm anvertraut, ist dem Dichter kein unerschöpflicher Fundus, sondern gebrechlicher Zuspruch. Es mag für diese Grenzenhaftigkeit der Sprache, ihre Unzureichendheit, wirklich Gültiges auszusagen, kaum ein eindrücklicheres, aber auch kaum erschütternderes Zeugnis geben, als dass zwei Dramen, die thematisch für das 20. Jahrhundert von größter Bedeutung sind – Berthold Brechts «Der gute Mensch von Sezuan» mit seiner Fragestellung, ob ein Mensch auf der Erde gut sein könne, und Wolfgang Borcherts «Draußen vor der Tür», das den radikalen Verlust jeglichen Sinns nach den Erfahrungen des Krieges zum Ausdruck bringt – aporetisch enden. «Wir stehen selbst enttäuscht,» so spricht ein einziger Schauspieler für alle im bekannten Epilog des brechtschen Dramas, «und sehn betroffen / den Vorhang zu und alle Fragen offen.»³⁴ Bei Borchert ein ähnlich auswegloses Ende: «Wo ist der alte Mann, der sich Gott nennt? Warum redet er denn nicht! Gebt doch Antwort! Warum schweigt ihr denn? Warum? Gibt denn keiner Antwort? Gibt keiner Antwort??? Gibt denn keiner, keiner Antwort???»³⁵

Doch nicht nur die Erfahrung, dass Sprache dringend erhoffte Antworten verweigern kann, dass es – so die Erfahrung des Mystikers – ein Jenseits der Sprache gibt, das nicht mehr im Modus der Aussage eingeholt werden kann, und dass Sprache gerade angesichts des Wichtigsten versagen kann, macht Sprache in ihrer Negativität aus, sondern auch, dass Sprache nie ein gänzlich treues, immer lügnerisches Abbild dessen ist, was sie beschreibt, so nie totaliter einholt, was sie doch immer wieder verspricht, ihren je *spezifischen* Blick auf das, was ist, wirft und immer – so die berühmte Charakterisierung Humboldts – eine Weltanschauung darstellt. Dass die Sprache immer noch tiefer in den Abgrund der Lüge hineingeführt werden kann und dass es nicht nur eine ursprüngliche Perversion allen Sprechens gibt, widerspricht keineswegs dem humboldtschen Befund, jede Sprache müsse sich von einem bestimmten Blick auf die Welt gekennzeichnet sehen, sondern scheint ihn nur noch einmal zu bestätigen. Diesen Weltanschauungscharakter einer jeden Sprache, dass nämlich im Vokabular und in der Syntax der Sprache, in der und durch die wir den-

ken, die Weise sich ausdrückt, in der wir die Welt anschauen, hat für die zwölf Jahre der nationalsozialistischen Diktatur und hinsichtlich ihres Sprachmissbrauchs und ihrer Sprachpersionen – ohne Zweifel auch die tiefsten Abgründe der Sprache und die furchtbarste Gestalt, die Sprache als Lüge annehmen kann – wohl kaum jemand eindrücklicher, authentischer und für sprachliche Zusammenhänge sensibilisierter beschrieben als der jüdische Romanist Viktor Klemperer in der «LTI», seiner Darstellung der «lingua tertii imperii», die in akribisch geführten Tagebüchern wurzelt und unsere sprachtheologische Antithese empirisch belegt. Was sich nämlich für unseren Zusammenhang anhand der Arbeit Klemperers zeigt, ist der bedrückende Umstand, dass die unter philologischen Gesichtspunkten durchweg arme Sprache der nationalsozialistischen Partei und Machthaber selbst in das Sprechen der Verfolgten und Entrechteten wie ein Gift eindringen konnte und sie selbst durch ihren totalitären Anspruch auch unterschwellig diejenigen besiegte, die eigentlich gegen diese Perversion der Sprache hätten gefeit sein müssen, aber angesichts der schleichenden und unvermuteten Wirkung dieses Giftes wehrlos seiner Wirkung ausgesetzt waren. Und ein weiteres zeigt sich: Klemperer verweist auf Franz Rosenzweigs *Aperçu*, Sprache sei mehr als Blut. Eine Lektüre über 50 Jahre nach dem Ende des nationalsozialistischen Terrors bringt jedoch zum Vorschein, dass an Sprache, soviel mehr als Blut sie auch sein mag, auch Blut haften kann. Selbstverständlich, Worte wie «Endlösung» oder «Endsieg» sind hinlänglich als Euphemismen der nationalsozialistischen Propaganda enttarnt, Worte wie «Aufnorden» oder «Untermenschen» müssten sich spätestens schon in der Endphase des Zweiten Weltkrieges als desavouiert gesehen haben. Aber was entsetzt, ist, wie viele scheinbar harmlose Worte, die zum Vokabular der Gegenwartssprache zählen, zum von der «LTI» geschätzten und von ihr in Häufigkeit und Verwendung geprägten Vokabular zählen. An der Sprache klebt also heute noch meist vergessenes oder verdrängtes Blut, denn die Sprache des Dritten Reiches «ist wirklich total gewesen, sie hat in vollkommener Einheitlichkeit ihr ganzes Großdeutschland erfasst und verseucht.»³⁶ Sünde, die sich in der Sprache niederschlägt.

Es mag für den Dichter noch eine andere Perspektive geben, unter der er sein «Werkzeug» betrachten kann; als Ausdruck seiner Hoffnung. Hermann Hesse hat 1940 in eindrücklicher Weise festgehalten, was dieses «Trotzdem» der Dichtung zu bedeuten hat: «Und man könnte auch antworten (scil.: auf die Frage nach dem Nutzen des Dichtens, d.V.): Dass der Dichter so seine Wörtchen klaubt und setzt und auswählt, mitten in einer Welt, die morgen vielleicht schon zerstört sein wird, das ist genau das Gleiche, was die Anemonen und Primeln und andere Blümchen tun, die jetzt auf allen Wiesen wachsen. Die Wiese wird vielleicht morgen von Granaten zerrissen oder in Giftgas erstickt sein, oder es werden morgen

Soldaten kommen und sie aufgraben und Gräben ziehen oder sie dick mit Stacheldrahtzäunen bespicken. Aber die Blumen lassen sich durch diese Möglichkeiten – und es gibt viele Wiesen in Europa, wo diese Möglichkeiten schon mehr Wahrscheinlichkeiten sind – nicht hindern. Sie bilden sorgfältig ihre Blättchen und Kelche, mit vier oder fünf, mit glatten oder gezackten Blütenblättchen, wie es sich gehört, alles so genau und hübsch wie möglich.»³⁷ Trotz aller Einsicht in die Unzulänglichkeit des Sprechens, die sich ja gerade auch bei Hermann Hesse finden lässt, konzipiert Hesse in diesem Text einen Begriff von Dichtung, der nicht nur, als er während des Granatenfeuers des Zweiten Weltkrieges konzipiert wurde, das Widerstandspotential der Dichtung aufzeigte, sondern viel grundsätzlicher die Hoffnung des Dichters, dass sein Wort, selbst wenn tags darauf alle Bibliotheken, alle Bücher und Manuskripte niederbrennen sollten, einen Sinn hat, der das gedichtete Wort sogar dann rechtfertigte, wenn es nie niedergeschrieben würde.

Auch Paul Celan gehört zu den Dichtern, deren Dichtung in exemplarischer Weise die beiden genannten Aspekte von Dichtung – Scheitern und Hoffnung, Verstummen vor dem Abgrund der Sprache und Transzendierung auf den Urgrund jenseits der Sprache hin – verkörpert. Die Celan prägende Erfahrung der Shoa und die Perversion der (deutschen) Sprache durch die Propaganda und die Ideologie des Nationalsozialismus – mit dieser Bürde auf der Zunge schrieb Celan wieder Gedichte in deutscher Sprache. Die Dichtung Paul Celans ist nicht die des frömmelnden oder liebestrunkenen Literaten, der an die Grenzen seiner eigenen Fähigkeit, sich auszudrücken, stößt. Celans Verse sind gesprochen am äußersten Rand der Dichtung, kurz vor dem Abgrund, und enthalten einen Protest und ein «Trotzdem», wie es energischer und radikaler nicht denkbar wäre in einer Zeit, in der sich alles Kulturschaffen, jede ästhetische Form und jeder erhabene Inhalt durch die Barbarei der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts infrage gestellt sehen musste. Kann man nach Auschwitz noch dichten?

Celan hat in der Ansprache, die er gehalten hat, als ihm die Freie Hansestadt Bremen ihren Literaturpreis überreichte, diese Erfahrung ausgedrückt: «Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine: die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie musste nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, «angereichert» von allem. ... Das Gedicht kann, da es ja eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist, eine Flaschenpost sein, aufge-

geben in dem – gewiss nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, ans Herzland vielleicht. Gedichte sind auch in dieser Weise unterwegs: Sie halten auf etwas zu: Worauf? Auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit.»³⁸ Gegen alle Zweifel setzt Celan hier die Hoffnung einer Dichtung, die nicht ziellos, sondern unterwegs zum Angedichteten ist, versucht Celan eine Apologie der Dichtung, die um den doppelzüngigen Charakter aller Sprache zwischen *«todbringender Rede»* und *«Flaschenpost»* weiß.

Jedes Sprechen ist von dieser theologischen Antinomie der Sprache bestimmt, jedes Wort ist irgendwohin in den Raum zwischen Tod und Leben gesagt, jeder Satz zwischen Himmel und Erde gesetzt. Es mag menschliches Sprechen von der Hoffnung getragen sein, dass Sprache gelinge, dass seine Worte nicht in der Tradition der Lüge stehen, sondern in der Tradition der *«gedichteten Blümchen»* Hermann Hesses, die von einer Hoffnung kündigen, die nie gänzlich aussagbar, vielleicht aber ansagbar ist. Wenn denn die Sprache und Dichtung der Liebenden, die Dichtung, die von dem Wertvollsten spricht, was zwischen Menschen oder auch zwischen Mensch und Gott geschieht, die höchste und gewissermaßen – aus der Sicht einer Theologie der Sprache – heiligste Weise, von etwas und zu jemandem zu sprechen, ist, so erhellt sich von unseren Gedanken her auch, was Friedrich Hölderlin meinte, als er eindringlich forderte: *«Sprache der Liebenden / sei die Sprache des Landes, / Ihre Seele der Laut des Volkes.»*³⁹

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu vor allem: Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967.

² Vgl.: Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade*, München ³1981, 81.

³ Vgl.: Wolfgang Borchert: *Draußen vor der Tür*, in: *Das Gesamtwerk*, Reinbek bei Hamburg 1993, 149.

⁴ Vgl.: Platon: *Apologie des Sokrates*, 21 b.

⁵ Vgl.: Lev 19,11.

⁶ Vgl.: Ex 20,16.

⁷ Vgl.: Num 23,19.

⁸ Vgl.: Immanuel Kant: *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*, A 304 f.

⁹ Ebd., A 305.

¹⁰ Vgl.: Franz Diekamp: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Band 1, 6. Auflage, Münster 1930, 234.

- ¹¹ Vgl.: Paul Tillich: Religionsphilosophie, Stuttgart 1962, 101.
- ¹² Vgl.: Platon: Siebter Brief, 341 c.
- ¹³ Vgl.: Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a.M. 1992.
- ¹⁴ Vgl.: Hermann Hesse: Über Sprache, in: Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Band II, 191-197, 191 f.
- ¹⁵ Vgl.: Martin Heidegger: Parmenides (GA II. Abteilung: Vorlesungen 1923-44, Band 54), Frankfurt a.M. 1982, 10.
- ¹⁶ So übersetzt Klaus Held das parmenideische Leitwort *eon*, um der Gefahr zu entgehen, Parmenides eine von dem Wissen um die ontologische Differenz bestimmte Terminologie zu unterstellen oder dem Interpretieren eine von dieser Differenz geleitete Zugangsweise zum Lehrgedicht des Parmenides nahezulegen.
- ¹⁷ Vgl. Klaus Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine Phänomenologische Besinnung, Berlin und New York 1980, 513.
- ¹⁸ Vgl.: Gen 3,10ff.
- ¹⁹ Vgl.: Gen 3,13.
- ²⁰ Vgl.: Platon: Apologie, 17 b.
- ²¹ Vgl.: Simone Weil: Schwerkraft und Gnade, 3. Auflage, München 1981, 11.
- ²² Vgl.: Gen 3,2f.
- ²³ Vgl.: Gen 11,1.
- ²⁴ Vgl.: Gen 11,7.
- ²⁵ Vgl.: Cees Nooteboom: Mokusei. Eine Liebesgeschichte, Frankfurt a. Main 1993, 54.
- ²⁶ Vgl.: Platon: Politeia, 509 b.
- ²⁷ Vgl.: Gottfried Benn: Durch jede Stunde -, in: Gedichte, Stuttgart 1988, 70.
- ²⁸ Vgl.: Johann Sebastian Bach: Matthäus-Passion, Johannes-Passion, Weihnachts-Oratorium, h-moll-Messe, hrsg. und erläutert von J. Müller Blattau, Stuttgart 1992, 54.
- ²⁹ Vgl.: Mt 8,8.
- ³⁰ Vgl.: Parmenides: Fragment 2 (früher 4), aus: Über die Natur, in: Die vorsokratischen Philosophen, Einführung, Texte und Kommentare von Geoffrey S. Kirk, John E. Raven und Malcolm Schofield, übersetzt von Karlheinz Hülsner, Stuttgart und Weimar 1994, 263-89.
- ³¹ Vgl.: Parmenides: Fragment 8,35f, a.a.O.
- ³² Vgl. zur Diskussion des parmenideischen Lehrgedichtes und seiner Verwurzelung in der archaischen Logik: Manfred Kraus: Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987, 57ff.
- ³³ Vgl.: Parmenides: Fragment 3, a.a.O.
- ³⁴ Vgl.: Martin Heidegger: Das Wesen der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, 10. Auflage, Stuttgart 1993, 168f.; vgl. ferner: ders., Das Wort, ebd.
- ³⁵ Vgl.: Berthold Brecht: Der gute Mensch von Sezuan, Frankfurt a.M. 1993, 144.
- ³⁶ Vgl.: Wolfgang Borchert: Draußen vor der Tür, in: Das Gesamtwerk, Reinbek bei Hamburg 1993, 165.
- ³⁷ Vgl.: Victor Klemperer: LTI, Leipzig 1995 (13. Auflage), 216.
- ³⁸ Vgl.: Hermann Hesse: Blatt aus dem Notizbuch (1940), in: Gesammelte Werke 10, Frankfurt a.M. 1975, 91.
- ³⁹ Vgl.: Paul Celan: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen (1958), in: Gesammelte Werke III, Frankfurt a.M. 1983, 185f.
- ⁴⁰ Vgl.: Friedrich Hölderlin: Die Liebe, in: Werke in einem Band, München u. Wien 1990, 117.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

DIE KRISE DES WORTES UND DIE EUCHARISTIE.

Oder: Der Aufstand gegen die sekundäre Welt von Botho Strauß

*...«wie sehr heute die Faszination des Rebellen
gerade von demjenigen ausgeht,
der den Weg der Rechtgläubigkeit verteidigt»...*

Botho Strauß¹

Ein erstaunlicher Text ist vermutlich der Aufmerksamkeit der zeitgenössischen Kultur, der ungläubigen wie der gläubigen, entgangen. Der widerspenstige «Danebengeher»² Strauß reflektiert in seinen letzten Büchern den Geist und Ungeist der Postmoderne, um ihr bitter-überlegen zu widersprechen. Doch holt Strauß sich seine Argumente nicht aus einer gläubigen Innensicht des Heils, er entfaltet vielmehr eine Ästhetik von außen: die Ästhetik des Kunstwerks, und zwar des wirklichen Kunstwerks, das – aufreizend genug zu hören – zusammen mit dem Glauben (an die Wirklichkeit, an den göttlich Wirklichen) in den letzten europäischen Generationen verraten worden sei. Gemeint ist genauerhin die Dekonstruktion von Sprache zu beliebigen Textfragmenten, zu Deutungsspielereien, zu Wortmüll, der nicht meint, was er sagt. Botho Strauß, Jahrgang 1944, bezieht sich zustimmend auf den Literaturtheoretiker George Steiner, Jahrgang 1929, der gegen die Nomenklatura der Poststrukturalisten Barthes, Lacan, Derrida die Wirklichkeitsmacht des Wortes aufrief – im Rückgriff auf die *Real Presences*, die Realpräsenzen (des Gesagten nämlich), was der deutsche Kösel Verlag übrigens als zu fromme, zu dogmatische Überschrift des Buches scheute und stattdessen in den Titel auswich: «Von realer Gegenwart»³. Steiner skizzierte darin scharf und heftig den Verlust der bedeutungsvollen Wirklichkeit durch eine seit dem 19. Jahrhundert angelegte, unübersehbar an inneren Widersprüchen laborierende nominalistische Sprachzerstörung, gegen die er das primäre Wortverständnis, die Wirklichkeit des im Wort Gesagten ins Feld führte – bei vollem Bewusstsein, den

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Goliath Postmoderne und die *Byzantiner*⁴ anzugreifen. Botho Strauß, der überraschende, sekundierte 1991, im unmittelbaren Umfeld der deutschen Wiedervereinigung, dem ungebärdigen Vorredner Steiner im «Aufstand gegen die sekundäre Welt» und für die «Anwesenheit» – wovon?

«Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Befreiung des Kunstwerks von der Diktatur der sekundären Diskurse, es geht um die Wiederentdeckung nicht seiner Selbst-, sondern seiner theophanen Herrlichkeit, seiner transzendenten Nachbarschaft.»⁵ Auch das *Wort* ist Kunstwerk, von jeher, ja von seinem Anbeginn her aus dem Raum des *logos*. Denn gegen alle Dekonstruktion: Wort ist gleich Sinn. «Überall, wo in den schönen Künsten die Erfahrung von Sinn gemacht wird, handelt es sich zuletzt um einen zweifellosen und rational nicht erschließbaren Sinn, der von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gottes zeugt.»⁶ Unmittelbar danach folgen die Sätze: «In der Feier der Eucharistie wird die Begrenzung, das Ende des Zeichens (und seines Bedeuten) genau festgelegt: der geweihte Priester wandelt Weizenbrot und Rebenwein in die Substanz des Leibs und des Bluts Christi. Damit hört die Substanz der beiden Nahrungselemente auf, und nur ihre äußeren Formen bleiben. Im Gegensatz zur rationalen Sprachtheorie ersetzt das eine (das Zeichen, das Brot) nicht das fehlende andere (den realen Leib), sondern übernimmt seine Andersheit. Dementsprechend müßte es in einer sakralen Poetik heißen: Das Wort Baum ist der Baum, da jedes Wort wesensmäßig Gottes Wort ist und es mithin keinen pneumatischen Unterschied zwischen dem Schöpfer des Worts und dem Schöpfer des Dings geben kann.

Gegenwärtig beim Abendmahl ist der reale Leib des Christus passus (d.i. im Zustand seines Todesopfers) *unter der Gestalt* des Brots. Das Gedenken im Sinne des Stiftungsbefehls («Solches tuet aber zu meinem Gedächtnis») wird dann zur Feier der Gleichzeitigkeit, es ist nicht gemeint ein Sich-erinnern-an-Etwas.

Pascal wunderte sich, daß jemand nachts schlafen könne, wenn ihm einfiele, daß Christus für ihn am Kreuz gestorben sei. Für Kierkegaard war Christus so gegenwärtig, daß die 2000 Jahre seit seinem Tod wie ungültig daneben schienen. In der hebräischen Tradition führt der rituelle Nachvollzug eines einmaligen historischen Geschehens (die «Wachenacht») den Gläubigen in die Zeitraumvergessenheit: «In jedem Zeitalter ist jeder verpflichtet, sich so anzusehen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen.»

Es fragt sich, was durch dieses Einsprengsel – ist es überhaupt jemand aufgefallen? – in ein 1999 ediertes Buch für die zeitgenössische Kultur geschehen ist. Auf jeden Fall ein geheimes Erdbeben. Aber hat es die christentumsverdrossene Kultur als Erdbeben wahrgenommen? Zweifellos wird hier «ästhetisch» argumentiert – aber wenn auch das ästhetische Argument nicht mehr zieht, gewinnt die sekundär erzeugte Ansichts-Sache,

die Nicht-Sache die Überhand. Nur das Verständnis des sakramentalen Wortes, das sich in der Eucharistie verwirklicht, reißt nach Strauß die Zeichen von Zeichen von Zeichen auf. Verschwindet die Eucharistie, verschwindet auch das Kunstwerk, das aus dem Raum des Göttlichen kommt und nicht einzig aus dem illusionären psychischen Raum seines Autors, worin die leeren Echos dröhnen. Sollte die Eucharistie, das schöpferische Wort der *Anwesenheit*, schwinden, verschwindet auch die Dichtkunst, noch genauer: verschwindet der Mensch, denn er ist «ein sakramentales Wesen [...]. Alles, was er schafft, ist Darbringung, Opfergabe. Zuerst geben wir etwas ab, dann einander, dann weiter. Die erste Richtung des Werks ist die vertikale, seine Menhirstalt.»⁷

Ist die Behauptung von Strauß wahr, dass «die Mitternacht der Abwesenheit überschritten ist»?⁸ Dieser Satz provoziert eine unglaubliche, unwiderstehliche Hoffnung für die gegenwärtige, zum Sinnlosen nivellierte, im Leeren triumphierende Kultur. Noch unglaublicher, dass der Satz im Zeichen der Eucharistie gesagt ist – jener Zusage der *Anwesenheit*, welche das dekonstruktive und destruktive Sprechen Lügen straft. Eucharistie als Sprengung des Geschwätzes, als Erweis von Wirklichkeit durch das Wort – trotzend der «reinen Selbstreferenz der Diskurse, dem nihilistischen Vertexten von Texten»⁹. Es ist «nur» ein ästhetischer Gottesbeweis – aber vielleicht der heute nötige? «Es gibt die Dreifaltigkeit Rubljevs, folglich gibt es Gott.»¹⁰ Gemeint ist nicht Rubljevs Psyche, die sich ihren Gott erschafft. Gemeint ist Gott, der sich Rubljew gezeigt hat.

Wenn dieser Gottesbeweis aus dem wirklichkeitsgesättigten Kunstwerk zutrifft, lässt sich auch der folgende Satz sagen: Es gibt in der Welt der semantischen Spielereien die Eucharistie, folglich gibt es den theophanen *Logos*.

ANMERKUNGEN

¹ Botho Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit (1991), in: Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt, München (Hanser) 1999, 48.

² So die Überschrift von Thomas Steinfeld über die Rezension von Strauß' jüngstem Buch «Das Partikular», München (Hanser) 2000, in: FAZ vom 15.4.2000.

³ George Steiner, Von realer Gegenwart, München (Kösel) 1990.

⁴ George Steiner, Der Garten des Archimedes. Essays, München (Hanser), 49: «in unserer gegenwärtigen byzantinischen Kultur».

⁵ Aufstand gegen die sekundäre Welt, 41. Beklagenswert ist nur, dass auch Strauß statt «transzendent» das überall fälschlich auftauchende «transzendental» verwendet – ein Schönheitsfehler im ansonsten tadellos gerittenen *Parcours des Textes*!

⁶ Aufstand gegen die sekundäre Welt, 41.

⁷ Ebd., 42

⁸ Ebd., 47.

⁹ Ebd., 50.

¹⁰ Ebd., 43.

WALTER THÜMLER · BERLIN

PENUELS HÜGEL

Auszug

Warum Dichtung? Weil man den Kosmos in einem Wort unterbringen kann. Gott hat diese Möglichkeit gewollt und geschenkt. Das Gedicht ist eine gültige Rede. Es hat etwas vom Sprechen Gottes, darin Sprechen und Schöpfung eins sind. «Und Gott sprach...» Alle Künste partizipieren an diesem gegenwärtigsetzenden, erschaffenden Sprechen Gottes.

Für das Kind und für den Gläubigen, dem Gott sich schenkt, sind alle Dinge voll. Beim Kind hat das instrumentalisierte und instrumentalisierende Wissen noch nicht Platz gegriffen; im Glauben ist es überwunden. Gott erfüllt des Gläubigen Intro- und Extrospektion. Dieser hat neben dem Ort des Wissens, diesem «Gast der Wirklichkeit», den Ort der Seele. Da er diesen Ort nicht aus sich allein bewahren kann – denn die Angst führt ihn wie jeden Menschen zur Instrumentalisierung –, ruft er Gott an, und jetzt wird das Wort Jesu zum Wort der Wahrheit: «In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden».

Unsere Natur glaubt zu wissen, was sie sich wünscht und welche Tat zur Erfüllung des Wunsches führt. Sie glaubt, sie ist allein mit ihrem Wunsch und ihrer Spontanität. Sie nimmt sich nicht als in der Hand Gottes wahr, auch wenn sie ein sie Umgebendes fühlt. Erst die Ebene der Ethik eröffnet uns, dass wir mehr als Natur sind. Unsere Natur will nur kennen, was *vor* der Tat liegt, nämlich die Sorgen, Sehnsüchte, Bedürfnisse, Notwendigkeiten. Gott wird aber mächtig *nach* der Tat. Hier zeigt sich, dass unserem Sein ein sittliches Gesetz innewohnt, das wir verfehlen können. Weil es diese Grundverschiedenheit von *vor-der-Tat* und *nach-der-Tat* gibt, gab Gott uns die Gebote, uns zu warnen vor jenen Taten, die das Gottesverhältnis zerstören, und uns jene Taten zu gebieten, die es erbauen. Unsere selbstsichere Natur kann gar nicht verstehen, warum diese oder jene unscheinbare Tat auf unser ganzes Sein wirken soll. Jedoch *nach* der Tat erfahren wir, dass wir von Gott zur Verantwortung gezogen werden und auch von den Menschen, denn diese üben das Gericht Gottes unwissend aus. Jetzt hat unser Geist nur die Möglichkeit zu lügen, d.h. zu verdrängen, oder zu bekennen und damit Gott Wirklichkeit werden zu lassen.

WALTER THÜMLER, geboren 1955 in Oldenburg, lebt seit 1985 als freier Autor in Berlin. Ferner Übersetzer- und Herausgebertätigkeit. – Obiger Text ist ein Auszug aus einem umfangreichen, noch unveröffentlichten Sentenzenbuch.

«Rühme dich nicht wider die Zweige», ermahnt Paulus die Heidenchristen, «rühmst du dich aber wider sie, so sollst du wissen, dass nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich». Das Judentum bürgt für das Wort Jahwes. Das Christentum dafür, dass dieses Wort Fleisch geworden ist. Aber bevor das Wort Fleisch werden kann, muss es «Wort» sein. Insofern kommt das Heil von den Juden, denn das Judentum zeigt uns den Gott Abrahams, den Gott Isaaks, den Gott Jakobs. Darauf baut das Christentum auf. Aber damit das Wort nichts anderes als Fleisch wird und als dieses Fleisch Mensch ist, bedarf es des Christentums. Judentum und Christentum sind Brüder in der Bewahrung des Wortes Gottes.

«Der Tod Gottes», «das Ende der Geschichte», «das Ende der Kunst» usw., es sind Tode einer bestimmten Rede, nämlich der ökonomischen, Tode dessen, was Maschinen der Objektivierung geworden sind, statt in der Gottesoffenheit zu existieren. Wer von diesen Toden in einem letzten Sinn redet, bezeugt, dass er selbst solcher Seins-, solcher Objektivierungsrede aufsitzt, also das Sein als Polis und die Polis als Sein nimmt. Ein endliches Gottesbild versucht die als endlich entlarvten Götter abzuschaffen, aber gleichzeitig die eigene endliche Rede unendlich zu machen. Oder aber ein unendliches Gottesbild versucht als Kritik auf die Herrschaft eines endlichen Gottesbildes hinzuweisen oder darauf, dass Gott sich seiner gemutmaßten Verfügbarkeit entzogen hat. Übrig bleibt ein Perpetuum mobile als Simulakrum unserer Verabsolutierungen, aber auch ein Gefühl dafür, was Gott nicht ist.

Eines der Wunder am Christentum ist, dass es nicht nur die Stimme als Wahrheitssprache kennt, sondern auch das Differenzmittel des stimmlosen Schweigens der Schrift. Jesus lässt gegenüber Herodes das kalte Schweigen der Schrift walten, und gegenüber den Selbstgerechten unter den Pharisäern schreibt er mit dem Finger auf die Erde. Gott lässt das kalte Schweigen der Schrift seinem Sohn gegenüber in der Kreuzigungsstunde walten. Alle Differenz wird von Jesus Christus, der Streit und Friede zugleich ist, und nicht von einer abstrakten begrifflichen Einheit ein- und ausgefaltet. Aber ist Differenz nicht echt nur als irreduzibel? Differenz muss irreduzibel auf einen Begriff hin, darf es aber nicht auf die Person hin sein. Sonst entsteht ein abstrakter Deismus. Jesus Christus ist der persongerechte lebendige Kulminationspunkt allen Differenzierens. Er ist Präsenz und Nicht-Präsenz zugleich. Im Heiligen des Christentums hat das Profane stattgehabt. Vom Wort Gottes geht alles aus, aber im *Unterschied*. Und der Unterschied zur Stimme ist das antwortlose Schweigen der Schrift.

Jedes Stück, das wir mit unserem unerleuchteten Geist, unserem «schlechten Unendlichen», die anscheinenden Gesetze der Natur erforschen und für uns nutzbar machen, geht die Natur ein Stück zurück und ein Stück vor, macht sie einen Doppelschritt. Sie bewahrt ihr Geheimnis, indem sie sich immer in neue Gebiete zurückzieht und vor allem, indem sie das, was wir erforscht zu haben glauben, im gleichen Augenblick hinter uns unkenntlich wieder aufbaut. Die Narrheit unseres zielenden Blickes glaubt Klarheit vor sich zu haben. Aber diesen

Irrtum bemerken wir nur, wenn unser Blick sich umwenden muss. Was zielen wir in sogenannter «Natur» an? Gott im Gegebenen von unserem Kinderblick gesucht, oder von unserem bösen Blick, der sich nicht in Frage stellen lassen will. Unser Gottesgeschick legt sich mit jeder unserer Taten neu aus. Und was gilt, ist: Ist unser Tun durch Gottes Gnade rechtfertigendes Tun, befreit es die Seele nach hinten und nach vorne, nach oben und nach unten, oder nicht. Der Rest ist «Haschen nach Wind».

Das Christentum überbietet und erfüllt genau die Wahrheit, die auch die Kunst ist. Das Kunstwerk aber heißt: Jesus Christus, und ist ein lebendiger Mensch, und der Künstler heißt: Maria, und ist ein lebendiger Mensch, und der es schenkt, ist der lebendige Gott. Darum existiert ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Kunst und Christentum. Das Christentum ist «meistens weniger» als die Kunst, da es zumeist nur Zitat des Christlichen ist – wenn es nicht in der Gestalt des Heiligen zur Wirklichkeit der Heiligkeit selbst kommt –, während die Kunst zur Authentizität des Werkes gelangt. Das Christentum ist jedoch «immer mehr» als die Kunst, weil es von dem kündigt, wenn auch nur zitierend, «was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gekommen ist».

Nach der Art unserer Fragestellung kann auch nur die Antwort ausfallen. Unsere Fragestellung ist bereits unser Gericht. Die Frage stellt der Geist in uns, mit dem wir richten. Hier wird deutlich, was Gnade, was Berufung ist: mit der von Gott gestellten Frage existieren und so zur von Gott gegebenen Antwort gelangen. Diese Frage kann man sich nicht selbst stellen. Aber Gott kann uns Einsicht in den Sachverhalt schenken. Das ist der Augenblick, da wir verstehen, warum wir um Erbarmen bitten müssen.

Bevor wir Jesus Christus, seine Unabdingbarkeit für unsere Erlösung verstehen, müssen wir als Heiden – für den Juden stellt sich die Lage anders dar, da dieser nicht erst *adoptiert* werden muss – Gott Jahwe, unsere Schuldverfangenheit, unsere Untüchtigkeit zum Guten, unsere beständige Apologie verstehen. Doch wer stellt die Frage? Die Frage stellt der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Ein kostbares Buch nützt dem nichts, der nicht lesen kann. So auch der Mensch in heidnischer Seelenlage. Er muss die Welt und sich selbst lesen lernen in aufrichtiger Wahrnehmung und ethischer Unbestechlichkeit. So wird er die Notwendigkeit göttlicher Intervention erkennen, in die Qualität des Hörens und schließlich zur Qualität der Frage kommen, der Gottes Antwort gilt.

Die hohe Freude des Dichters: ein Vollbringer zu sein, ein Schöpfer in der Ebenbildlichkeit Gottes. Es ist die Freude dieser Ebenbildlichkeit, die er dank Gottes Gabe wie ein Rausch erleben darf, aber nur für den Augenblick der Gabe, für den Augenblick, da das Werk *zur* Welt gekommen ist, danach ist er wieder der, der er vorher war: ein Niemand, oder besser, er weiß sich immer als ein Niemand, doch im Augenblick der Gabe im besonderen Maß. In diesem Augenblick darf er sagen: «Mir ist das, was am Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen».

Die Geschlechtlichkeit ist der Ofen, die Brandstelle des Körpers. Von ihr aus wird der Körper warm. Schürt man an diesem Ofen, glühen die Kohlen auf, und aus Wärme des Körpers wird Glut. Alle Körper untereinander heizen sich an. Die gesamte geschaffene Welt ist eine einzige Brandstätte. Darum kann auch das Feuer alles leibliche Dasein bedrohen, Feuer als das Innere des Leibes, außerhalb davon gesetzt. Aber ist das Geschlecht um seiner selbst willen oder um der Wärme des Körpers willen? Das Geschlecht hat jenen Sinn *in* sich, durch den es der Sinn eines Andern ist. Schüren wir diesen Ofen, ohne seinen Sinn auf den Andern hin zuzulassen, gibt das Geschlecht gewissermaßen eine Fehlermeldung. Es sagt: «Ich bin als Güte der Wärme in dir, aber ich bin mehr als du, ich bin das Offene der Zukunft und bin deine einzige Möglichkeit zu siedeln. Ohne mich gäbe es kein Wohnen». Und Wohnen ist niemals allein. Es meint: in der Falte der Erde sich gegenüber der Unendlichkeit als Geschöpf erkennen. In der Geschlechtlichkeit geht kein Wir über ein Ich hinweg, sondern es ist Gabe an das Ich *in* seinem Wir. Aber außer Zukunft und der Möglichkeit zu siedeln ist das Geschlecht auch Möglichkeit, zu mir zurückzukehren, meine Endlichkeit, die gleichzeitig trostreich und schrecklich ist, zu erleben. «Und sie erkannten einander». In der geschlechtlichen Vereinigung erkennt einer den andern in seiner Geschöpflichkeit. Erkennen ist hier gleichbedeutend mit Erschaffenwerden. In der geschlechtlichen Vereinigung sehe ich den anderen Menschen als die beglückende Tatsache, dass dieser weder Ding noch Gott ist, sondern Geschöpf genau wie ich. Dies haben die beiden einander offenbart. Und weil diese Erkenntnis, so bescheiden sie scheinen mag, nirgends auf der Welt sonst zu finden ist und die Erfahrung der Blöße von nun an in die beiden eingeschrieben ist, was Verheißung von Zukunft in sich trägt, gehören sie jetzt zusammen. Sie sind ein Haus. Und ihr Geschlecht ist die Brand- und Heizstätte. Alles ist bereit für den sichtbaren Zeugen einer unauslotbaren Zukunft: das Kind. In der Geschlechtlichkeit kommt verschiedener Sinn verschiedener Evidenz zur Geltung: das Fest, die Feier der Schönheit des Leibes, die Hingabe an den andern, die Nacktheit als Angenommensein in der Geschöpflichkeit, schließlich das Kind als Wunder der Zukunft.

Warum das Gedicht? weil der Fadheit der Sprachen überdrüssig irgendwann das Sprechen beginnen muss.

Wenn der Mensch sich nicht zum Glauben entschließt, sondern in Evidenzen verharren will, wird er zuletzt alles in Wissenschaft und Technik, ins Machbare umdeuten. Inmer steht er in der Entscheidungssituation, jeden Augenblick befestigt er die eine Haltung oder lockert er die andere. Sein Bedürfnis nach Evidenz wird jedoch alles zu für die Vernunft wissbarer Natur machen wollen und, was sich dem verweigert oder entzieht, mit dem Zeichen des Unreinen, Kranken oder Unterentwickelten versehn. Andererseits ist das Zurückgehen auf Vernunftverhältnisse eine Möglichkeit, das Wahnhafte zu erkennen und sich dessen zu erwehren. Wahre Religion ist darum nicht vernunftwidrig, sondern höher als die Vernunft. Sie hat keinen Streit mit der Wissenschaft, sondern nur mit dem Menschen, der sich auf Evidenzen reduzieren will und so der Vernunft absoluten

Charakter gibt, sie wahnhaft macht, anstatt ihr den Charakter zu geben, der ihr zukommt: kritische Instanz der Wahrnehmung zu sein.

Der Dichter unterwirft sich durch die Dichtung dem Gericht der Sprache. Und die Sprache wird ihm durch das Werk Gedicht, Kunstwerk. Diese Werkwerdung ist Katharsis, und Katharsis ist ihm Werkwerdung. Sein Ziel ist darum nicht das Werk, sondern die Katharsis seines leibgeistigen Seins in der Ebene von «Stimme und Gestalt». Die religiöse Katharsis braucht das Werk in diesem Sinne nicht. Sie liegt vor dem Werk, tiefer als das Werk, jenseits des Werkes, hat ihren eigenen Vollzug, was einen eigenen Werkcharakter bedeutet. In diesem Werk ist das, was das Werk zum Werk macht, reine Entzückung durch Gott. Die Ebene des Erscheinens wird nicht befragt, aber «gesehn». «Und sie sahen seine Herrlichkeit.»

Um zu Jesus Christus zu kommen, muss man noch durch etwas Schlimmeres als durch die Leere im buddhistischen Sinn hindurchgehen, wiewohl diese Erfahrung der Leere eine Voraussetzung des Glaubens und des rechten Sprechens von Gott ist. Man muss im Innersten begreifen, dass man Gott nicht aus sich heraus versöhnen kann, aber um leben zu können, um in Gott leben zu können, man der Versöhnung bedarf. Der christliche Gott geht einen Schritt weiter als andere Religionen, wie unser Herz einen Schritt weitergeht. Die Beziehung, die durch Selbsttechnik, wie im Buddhismus, entsteht, ist viel, aber noch nicht das letztlich von Gott Gemeinte. Gott will eine Liebesbeziehung. Und das menschliche Herz will das auch, wagt aber nicht, das zu denken, weil nur Gott das denken darf. Das Schlimmere, durch das wir hindurch müssen, ist die Erkenntnis, dass diese Beziehung der Liebe zu uns Christi Tod notwendig gemacht hat. Wir müssen also nicht nur die Leere begreifen, sondern die Verfassung unseres inneren Menschen und die daraus folgende Wirklichkeit für die Liebe.

Was ist das Dämonische? Es ist der Wille, die Verantwortung durch die Freiheit dominieren zu wollen. An die Stelle des Primats des göttlichen Willens stellt das Dämonische die Freiheit. Von dieser Freiheit aus will es Gott – der Einzige, der die Freiheit gefährden kann – mit okkulten Mitteln sagen, was er zu tun hat und glaubt, ihn so zu verherrlichen. So kommt es nie zur Berührung der Seele mit dem Ethischen; Schönheit, wirkliche Freiheit und Leidensgestalt des Menschlichen leuchten nicht auf. Und wo das Ethische fehlt, gibt es nicht das wahre Religiöse: die Gotteschau in lebendiger Verbindung mit Buße und Reue.

Auf die Not der wachen Seele kann nur Heiligkeit antworten. Und die Seele weiß, was jene Heiligkeit ist. Gott hat ihr ein untrügliches Gespür dafür gegeben. Wie die Seele, die nach Kunst dürstet, nicht vom Kunstgewerbe gestillt wird, so die Seele, die zur Wahrheit verletzt wird, nicht vom Repräsentativ-Institutionellen eines Religiösen, das den Geist nur zitiert, nicht aber von ihm erschüttert ist. Aber sie wird nicht die Kirche misskennen, denn diese ist – trotz alles Kunstgewerblichen und Allzumenschlichen in ihr – durchwohnt und wird beständig neu erschaffen von unverlierbarer, sie selbst übersteigender Erschütterung.

Die übernatürlichen Gaben über die Liebe zu stellen ist eine Versuchung und eignet dem Anfänger im Glauben. Er denkt, das Werk Gottes – die Rede von Gott, Weissagungen, Heilungen etc. – wäre wichtiger als ein vom Werk befreites Herz. Er will immer noch weltlich die Welt retten, statt die Gemeinschaft mit Gott zu suchen. Aber es ist eben ein Zeichen des Anfängers – und wer dabei verharret, gerät ins Dämonische. Dieser kann, wenn er das Werk des Glaubens ergreift, noch nicht hinreichend unterscheiden zwischen sich und dem Werk. Das Werk zieht ihn noch mit. Nicht so der in der Liebe Gereifte. Er wird das Werk gar nicht wirken, wird darauf verzichten, wenn er merkt, dass nicht Liebe ihn erfüllt, er das Werk nicht in Liebe beginnen und durchstehen kann.

Das Kunstwerk ist eine bestimmte Form der Verknotung, die nicht ihresgleichen hat. Es ist lebendige Ent-Sprechung zum lebendigen Lied des Un-Wissens und der Aporie, das in uns klingt, Lied, von dem uns kein Begriff erlöst.

Es gibt nichts, was wir am Gebet im Heiligen Geist unser eigen nennen können. Alles haben wir der Kirche entborgt, und die Kirche hat es Jesus Christus entborgt. Und Jesus Christus konnte nur aus dem Volk Israel hervorgehen und nur dank des Volkes Israel wirken, da nur dort der Gott geglaubt wurde, jene Glaubenshöhe bestand, in der die Wahrheit Christi eröffnet werden konnte. Die Heiden hätten gar nicht verstanden, was Jesus von ihnen gewollt hätte, und Jesus hätte auch nichts von ihnen fordern können, da sie nicht in der Würde eines Vertragsverhältnisses, des Bundes mit Gott standen. Das Vater Unser ist das Gebet, darin Jesus Christus und Israel am tiefsten zusammenklingen, das Gebet der Gebete. Wir verdanken es Israel, Jesus von Nazareth und der Kirche.

«Den Geist mit etwas außerhalb von ihm beschäftigen», das höchste, was man so finden kann, ist die Erkenntnis, nicht die Liebe. Ein Mensch oder eine Kultur, der oder die vor sich selbst auf der Flucht ist, beschäftigt den Geist solchermaßen mit etwas außerhalb von ihm selbst und ist für das Leben vor Gott unfruchtbar.

Der Mensch, der ein Werk schaffen will, muss eine tragische Möglichkeit in sich haben – oder umgekehrt, nur der wird das Werk schaffen, der eine solche Möglichkeit in sich trägt. In ihm muss etwas existieren, das als Schmerz auf das Opfer zeigt und gleichzeitig Zukunft verheißt, Anteil gibt an der Zukunft. Sein Werk entsteht als solch Anteilnehmen – was sein Verhältnis zur Zeit verändert, die Gegenwart in Wachheit und Spannung bringt, nicht unmenschlich, sondern menschlich macht – und als das Einigen der im Menschen und im Sein disparaten Welten. Sei das Werk religiös, künstlerisch, dichterisch oder philosophisch. Das sich im Menschen austreckende Tragische kann nur durch das Werk befriedet werden, auch wenn das Werk äußerlich ein Nicht-Werk wie das Schweigen sein sollte. Solch Mensch kann nicht mehr untergehen in den banalen Lebensläufen. Darum ist der in diesem Sinne vom Tragischen Ergriffene Zukunft. Das Tragische ist die glücklichste Anrede an den Menschen, aber auch die schrecklichste. Ab einem gewissen Punkt kann nur Gott noch trösten.

Der Sprache eignet die ganze Hilflosigkeit des Menschen. Und darin ist sie schön.

Wenn es zwei Gottesvölker gibt, Synagoge und Kirche, muss es auch zwei Weisen des Heils geben, und zwar Tora und Jesus Christus. Das Heil der Tora ist an das jüdische Volk und seine Erwählung gebunden, Jesus Christus an die Erwählung der Kirche. Die Tora ist der Grund, Jesus Christus ist die Sendung. Wie soll man ohne Dekalog und Abraham Jesus Christus verstehen? Trotzdem macht der Christ zumeist die Erfahrung der Tora nicht. Der nackte Jahwe-Glaube, darin Gott als Wort und ewiges Gesetz spricht, wird im Christentum vermenschlicht. Das «Außen» Gottes, jener Zustand, wo Gott weder innen noch außen, sondern exterioritär ist, kann verlorengehen. Dann wird Gott nur noch wirklich in der schaffenden Seele. Das Heil der Tora, die Erfahrung der Exteriorität Gottes, und das Heil Jesu Christi, die Erfahrung des allen Menschen zugänglich gemachten Heils als eines, das «in unserem Munde und in unserem Herzen» ist, bilden zusammen die Wahrheit des streitenden und gesendeten *einen* Volkes Gottes. Das Heil der Tora ist der *eine* Gott, jener, «der da sein wird, als der er da sein wird». Das Heil Jesu Christi ist «Ich und der Vater sind eins» und «mir ist alle Macht übergeben». Aber «das Heil kommt von den Juden». Es kommt von Abraham, von der Tora, von Jesus von Nazareth. Und wenn wir es in Jesus Christus ergriffen haben, müssen wir es in Abraham – im Auszug aus dem Vaterhaus und im Ausschauen nach der Verheißung – und in der Tora – im Gesetz Gottes, das nicht aufgehoben, sondern aufgerichtet und erfüllt wird, – bewahren, erneuern und gründen.

Die Kunst ist die Gabe, das Vermittelnde zwischen Gott und Mensch darzustellen. Sie ist eingegliedert in das Heilstun Gottes. Aber von ihrem heidnischen Sinn her versöhnt sie nur bis an die Grenze des Schicksals. Sie macht zur Annahme des Schicksals fähig. Das heidnische Genie versteht die Wahrheit als Naturgewalt. Es ist jenseits von Gut und Böse, aber noch nicht in der Ethik des Antlitzes. Vor der Schuld – sie reicht bis ins Wirklichsein Gottes – muss das heidnische Genie verstummen. Da bedarf es der Versöhnung durch Gott selbst. Und jetzt wird auch der Kunst ein neuer Horizont aufgetan.

Wir sind aus dem Denkgebäude, dem Vorstellungshaushalt, aus den Wahrheitsimplikationen des Christentums ausgezogen. Das Sein liegt wieder als ungestaltetes Meer mit seiner Größe, Macht, aber auch Gewalt und Unberechenbarkeit vor uns. Wir wohnen nicht mehr, wir hausen, tanzen, vegetieren. Wir sind wieder Wilde mit allem Ungeschlachten, Grausamen, aber auch Wirr-Sehnsüchtigen. Unsere Zivilisation und Technik ist die Bedingung, wodurch wir dieser Wilde *schamlos* sein können. Aber Gott wendet uns Zivilisation und Technik wieder zu Naturgewalt und bremst uns so heraus aus der Möglichkeit, uns vollkommen zu vergessen. Wir stehen wieder am Anfang. Der Weg zu Gott geht über Abraham, Mose und Johannes den Täufer.

Wir können nicht ledig werden, sollen nicht «ledig werden des Gebets», wohl aber einer förmlichen und heidnischen Beterei. Jesus hat in der Stunde seiner tiefsten Verlassenheit gebetet, seinerseits den Kontakt zu Gott nicht abbrechen

lassen. Heißt das, dass Jesus Gott nur als den Anwesenden kannte und darum von Gott als dem Abwesenden belehrt werden musste? Die Erfahrung Christi ist keine Erfahrung, die sich auf Epistemologie oder auf das Gottesbild bezieht, so als würde Jesus hier vom Nichts der Mystik belehrt. Gott entkleidet ihn, um seinen Glauben in Treue zu bewähren. Jesus hält zu Gott ohne den Segen, ohne dass Gott antwortet, aus Treue.

Bekehrtheit: dass die Freude an Gott ein intensiveres Empfinden wird als die Angst des von ihm Überführtwerdens.

Die Kunst – dass sie möglich wird – ist eine Gabe Gottes. Die Gabe ist zunächst neutral, ist ein Instrument, darauf die Seele spielen kann. Und jede Seele spielt gemäß ihrer Erfahrung. Darum ist die Kunst keine wesentlich christliche Gestalt, denn als diese neutrale Gabe fehlt ihr der Überschnitt in die Gnade. Sie weiß nichts von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Doch da die Seele – wo sie aufrichtig ist – nur von Gott sprechen kann, wissend oder nicht, ist die Kunst sichtbarer Spiegel der Erfahrung Gottes im Menschen. Sie zeigt, dass die Wahrheit auf den Menschen bezogen, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch kein Deismus ist. Sie ist Sprache, durch die wir unsere Sprache reinigen, unserer Seele Ausdruck verleihen können. Derart macht sie Wirklichkeit wirklich.

Das alte Christentum sah seine Mission bezüglich der Natur darin, den heidnischen Menschen aus seiner symbiotischen Verkeilung mit dem Weltkörper zu befreien. Es tat dies, indem es ihm die Souveränität Gottes vorstellte, ihm so eine Reflexionsebene gegenüber der Welt gab und damit Freiheit. Das neue Christentum, welches das alte ist, findet einen anderen heidnischen Menschen vor, jenen, der die Reflexionsebene gegenüber der Welt zur Welt gemacht hat und nun mit ihr seine Symbiose lebt und somit die Welt als Schöpfung ausschließt, aber sie doch benutzt. Demgegenüber muss das Christentum dem Menschen wieder die Welt als Schöpfung zeigen und ihn gewissermaßen in seine heidnische Bestimmung zurückrufen. Und doch geschieht jetzt etwas ganz anderes. Es ist Freiheit entstanden, und damit Reflexionsebene gegenüber der Welt. Jetzt wird der Mensch gerade durch Berührung und Begegnung mit der Welt aus seiner Selbstsicherheit der zur Welt gemachten Reflexionsebene gerufen.

Gegen das Künstler-Evangelium. Warum? Weil es den Bund der Erlösung, den Gott in Abraham, Mose und Jesus Christus geschenkt hat, unterschlägt. Weil es den Menschen auf das Ästhetische oder bestenfalls auf das Ästhetisch-Prophetische verkürzt und sich zuletzt gegen das größere Werk Gottes verschließt. So sehr die Kunst Träger von Wahrheit ist und ihr ein hoher Wert zukommt, so hat Gott uns doch eines höheren Niveaus von Wahrheit für würdig erachtet. Die Wahrheit Gottes, des Menschen, des Innersten der Welt, und gleichzeitig des Äußeren, des Faktischen, das über aller menschlichen Fassungskraft liegt. Ein Künstler-Evangelium, das wäre ein Rückfall in die Verehrung der Schönheit und damit in die religiöse Seelenlage des Schicksals. Aber hier ist mehr denn Schönheit.

Die Kunst kann uns nicht vollends öffnen. Das kann nur Gott. Da, wo uns die Kunst Religion wird, können wir nicht im entscheidenden Sinn aufgetan werden, denn die *poiesis* des Kunstschaffens steht in der Seele der *poiesis* der göttlichen Hand entgegen. Ihre Rede ist: «Wie ein gestreckter / Arm ist mein Rufen. Und seine zum Greifen / oben offene Hand bleibt vor dir / offen, wie Abwehr und Warnung».

Der Intellektuelle ist jemand, der nicht bis an seine äußerste Möglichkeit geht: an die Selbstverdummung und an die Verzweiflung, von wo aus er den Sprung des Glaubens machen könnte. Er bleibt im Seelenzustand der Teilhabe, was hier das Wissen ist, befangen und darum geneigt, das Denken zu verherrlichen. Er durchschaut nicht das System, darin seine Intellektualität gefangen ist, eben weil sie Intellektualität ist. Er dringt nicht vor zur Weisheit des Herzens. Nichtsdestotrotz hat er eine Aufgabe, aber nicht nach oben, sondern nach unten hin. Seine Aufgabe ist, das sich immer wieder verkrustende Dasein durch Frage porös zu machen, das Gewohnheit gewordene Denken zu befragen und somit Öffnungen, Zugänge zu ermöglichen. Des Intellektuellen Begrenzung ist, durch seine Fragen die Qualität der Antwort vorwegzunehmen und so die gewonnene Offenheit mit dem Denken einzuschränken. Er öffnet nicht die Frage, wo nur noch Gott antworten könnte, sondern nur eine Ableitung davon, zu dessen Beantwortung eine Technik des Denkens hinreichend ist. Dieses Hinreichende bildet dann die Teilhabe, ein Wissen. Anders jener, der die Gnade des Glaubens kennt. Er kann die Menschlichkeit, die er von Gott und angesichts Gottes erfährt, vor allen Ontologien der Natur, die das Denken aufrichtet, verteidigen, denn er hat verstanden: Gott ist eine Fülle in sich selbst.

Dass die Kirche und das Christentum unter das Verstehen der Repräsentation geraten sind, ist die Krise des Christentums. Die Kirche hat *Raum* und *Legitimation* freigesetzt, den bzw. die zuerst sie selbst, dann andere travestiert haben und nun gegen die Kirche ins Feld führen. Dass die Kirche sich psychologisch auf diesen Raum der Repräsentation bezieht anstatt auf Gott im unnahbaren Licht – denn «das ist seine ewige Kraft und Gottheit» –, das ist es, was sie so schwächt. Sie selbst verwechselt in ihrem Weg nach draußen die Inkarnation mit der Repräsentation. So kommt es im Streit mit dem Draußen nur zum Streit zwischen dem von der Kirche freigesetzten und dem travestierten Raum. Ein wenig fruchtbarer Streit, weil so der eigentliche, der der Gottesfrage, nicht ausgetragen wird.

Wir, in unserer Torheit, glauben, irgendwann an die Grenze unseres Machens und Erfindens zu kommen. Wir begreifen nicht, dass uns alles möglich ist: jeder Wahn, jeder Traum erfüllt sich. Wir können alles entdecken, alles erfinden. Dies liegt in der Möglichkeit und im Ernst unserer Freiheit. Doch durch dieses unser Machen und Erfinden richten wir uns. Für unser ewiges Leben bedeutet das Machen und Erfinden nichts, sondern vielmehr negativ, dass wir keine Früchte sammeln für das ewige Leben und vor Gott bei ausgezehrer Kraft und durch Erschaffung unnützer Probleme mit leeren Händen stehn.

Das Kunstwerk, das so schön ist wie die Liturgie. Ein solches Kunstwerk kann es nicht geben, sonst wäre die Liturgie nicht die Liturgie und die Kunst nicht die Kunst. Gegenüber dem Allgemeinen der Liturgie ist die Kunst das Besondere.

«Ich kann nicht gegen Gott ankämpfen, der mich in seine Kirche ruft ... Ich habe keine Macht, einen Finger zu rühren: Gott fällt die Entscheidung, nicht ich.» (Gerard Manley Hopkins). Gott ruft uns in seine Kirche. Und kein Mensch kann hier ohne Sünde widerstehen, so er gerufen ist. Gottes Ruf ist über alle Vernunft, was nicht heißt, dass wir nicht alle Vernunft in dieser Frage ausmessen sollen und dürfen. Dieser Ruf Gottes in seine Kirche ist wohl nur der Erfahrung vergleichbar, einen Menschen als Partner geschenkt zu bekommen. Wir müssen zu dem Geheimnis ja sagen, weil wir fühlen, er ist uns einmalig geschickt. Nie könnte unsere Vernunft den Partner wählen, finden. Gott muss das Entscheidende schenken, das, was über alle Vernunft ist und manchmal sogar wider die Vernunft erscheint. In ein solches Liebesverhältnis nimmt Gott uns auf, wenn er uns in seine Kirche ruft, nur dass hier der Partner kein sterblicher, der Sünde ausgesetzter Mensch ist, sondern Gott selbst. Dieser Ruf Gottes, das Offenbarwerden seiner Kirche vor unserem inneren Auge, ist uns näher als wir uns selbst. Was können wir gegen die Wahrheit Gottes?

Das Christentum ist vielleicht die grausamste Aufklärung. Tiefer noch als die buddhistische Leere ist die Tiefe, die in der Leere Gott als menschliches Antlitz erkennt. Ein Gott, der sich an uns ausgeliefert hat, mit dem wir alles machen können und eben darin uns selbst richten. Der, um ihn zu erkennen, den mystischen Tod zur Voraussetzung hat – und das ist gemäß der buddhistischen Leere –, der aber dann nicht abstrakt und neutral bleibt, sondern personal wird – als Antlitz.

Sollte es uns gelingen, vollkommen relativ zu werden? Das wäre im gewissen Sinn eine Leistung, insofern das Relative sich immer noch vom Absoluten her auslegt. Aber wirklich relativ kann nur sein, wer seine Höhe erklommen hat. Anders ist er nur depriviert, denn im solchermaßen Relativen sich zu begnügen, bedeutet zwangsläufig, ethisch Opportunist zu sein. Jetzt kann nur noch mein Wohlergehen das höchste der Ziele sein; nicht mehr Liebe zählt, die das Leben in Gefahr bringt, sondern Leben, das die Gefahr möglichst klein hält. Solche Vorstellungen erziehen uns zu Feiglingen und Zuschauern. Sie nehmen uns die Lebenskrone, in aufrichtiger «Sehnsucht nach dem Idealen» zu leben als des Reiches Gottes, das nicht von dieser Welt ist und darum nur wirklich werden kann als Sehnsucht und Gnade.

Inwieweit kann der Glaube Kunst machen? Der Glaube führt alles – wie wir von J. v. Kreuz gelernt haben – in die Nacht: den Verstand, das Gedächtnis, den Willen. Und in der Kunst ist es die Mimesis, die der Glaube in die Nacht führt. Wenn der gläubige Künstler an die Arbeit seiner Kunst geht, wird er die Mimesis an die Negation ausliefern, und wenn er sie doch benutzt, dann auf neuer seinsmäßiger Ebene. Der gläubige Künstler ist ein «Ins-Werk-Setzer» des Gottesdramas. Das ist seine Mimesis. Er gibt sich durch den Akt des Kunstschaffens,

auf Schrift, auf Sprache rekurrierend, auf eine speziell-befreiende Ebene der *Trennung*. Er entrückt alles Seiende, schafft es um, selbst wenn er alles lässt, wie es ist.

Christentum und Judentum gehören zusammen. Sie sind *eine* universale Religion. Darum ist die Trennung von Kirche und Synagoge das «erste große Schisma» und deckt auf, wie wenig beide ihrer geistigen Berufung gefolgt sind, wie irdisch gesinnt sie noch waren oder sind. Israel hat die Offenbarung des wahren Gottes empfangen und in die Welt ausgestrahlt, Jesus Christus hat diese für alle Völker zugänglich gemacht, durch sich selbst. Vom Judentum wissen wir um Recht, Geschichte, Ethik und die höchste und freieste Geistigkeit. An die Fragen, die das Judentum gestellt hat, schließt das Christentum an. Und ohne diese Fragen fällt das Christentum aus dem Verstehen oder wird heidnisches Verstehen, verliert seinen erlösenden Charakter, um deswillen es einzig da ist. «Gottes Gaben und Berufung können Gott nicht gereuen». Die Erwählung Israels hält an. Die Erwählung derer, die durch Christus zum Volk Gottes gelangt sind, hält ebenfalls an. Jesus Christus ist die Tür zwischen den beiden Völkern des einen Bundes, «ein Licht, zu erleuchten die Heiden, und Herrlichkeit für sein Volk Israel».

Im Dichter möchte die Sprache zu sich selbst kommen, das Kind sein, das sie ist, möchte, aus ihrer Dienstfunktion befreit, feiern können. Die Sprache wählt sich den Dichter zur Stimme. Alle Geschöpfe loben Gott auf diese oder jene Weise, die Sprache tut dies durch den Dichter. Er ist ihr Medium, durch das sie sich in die Verherrlichung Gottes rettet.

Gott spricht für unseren forschenden, im Wissen operierenden Geist in der Schöpfung eine Fremdsprache. Wir hören die feinen Nuancierungen, das Timbre, die Idiomatik nicht mit und übersetzen falsch, da unser Geist forschend nur auf das grobe Vokabular geht, nur darauf gehen kann. In diesem Geist werden wir keine Muttersprachler. Solch im Wissen operierender Geist hat die Grobheit und Fahrlässigkeit einer Maschine. Er stellt seine Wahrnehmung über das lebendige Wirken der Schöpfung. Nicht dass die Wahrnehmung falsch wäre, aber sie ist beschränkt. Solch Wissenschaft will sich nicht zugeben, dass sie mit einer Taschenlampe in die vordersten Millimeter einer Höhle leuchtet, die von unendlicher Weite ist und deren wahres Gesetz sich nur in dieser Unendlichkeit zeigt. Also, wie kann ich am Eingang eines Labyrinths auf den Ausgang schließen. Wie kann ich handeln, als könnte ich Verantwortung übernehmen, als hätte ich das unendliche Gesetz der Schöpfung erkannt, wo ich doch nur die ersten Schatten des Labyrinths gesehen habe und also erschauern müsste über meine kleine Erkenntnis. Ist das forschende Erkennen also böse? Nein, es hilft beim Vollzug der «Trennung», dabei, Natur nicht als Gott misszuverstehen. Aber es wird böse, wenn es im Verein mit Hybris die «Trennung» seinerseits wieder aufhebt.

Wer mit dem Engel um den Segen gekämpft hat, dem ist die Hüfte ausgerenkt, ist die natürliche, unmittelbare Kraft zerborsten zugunsten eines inneren Sehens, der ist im Gehör. Das ist der Segen: dass er Gott, den er vorher nicht kannte,

jetzt hört. Er weiß *Gespräch*. Nicht die Welt ist ihm beredt geworden – das war sie schon vorher –, sondern das Sein selbst ist ihm *Wort*, es ist verstehbar und sprechend geworden. Das Stumme hat eine Stimme, hat *die* Stimme erhalten und das Antlitzlose ein *Gesicht*.

Jesus ist das Zeichen und das Wunder, das den Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs bestätigt, Gottes Zeugnis von sich selbst bekräftigt. In dieser Bekräftigung und Bestätigung Gottes nimmt Jesus sein Gericht wahr. Gott wendet sich nicht zuerst an unseren Glauben, sondern an unsere Aufrichtigkeit und Verantwortung. Aufrichtigkeit, die das Faktum Gottes als Geschichtswirklichkeit nicht aus der Welt lügt, und Verantwortung insofern, als wir über unser mögliches Glaubenkönnen hinaus vom Gesetz Gottes in Anspruch genommen werden. Erst jetzt kommt das Glauben in den Blick. Diesem bietet sich Jesus dar; und es heißt: «Glaubt mir, dass ich im Vater bin und er in mir, wenn nicht, so glaubt mir doch um der Werke willen». Jesus steht nicht anstelle des Vaters –, denn «wer den Sohn sieht, sieht den Vater», aber er sieht den Sohn nur, wenn der Vater es ihm offenbart. Jesus steht unter dem Vater für den Vater ein. Er bekräftigt das Jahwe-Zeugnis, ist dessen vollkommenstes. Wer nun Jesus allein Gott sein lassen will, löst ihn von der Faktizität Gottes in seinem Volk Israel und delegiert alles an ein Glaubenkönnen, das solcherart gar kein Glaube werden kann.

Der Heilige, was ist das? – ist er nicht jener, der sich ein Menschsein anmaßt, wo es doch um Objektivität der Schrift, um Ontologie der Natur geht? Muss er uns nicht leid tun? Als dieser Mensch ist er der einsamste Mensch. Weil niemand in sein Sein hineinreicht, niemand ihm die erlösende Frage stellen kann. Fragen heißt: sich für eine mögliche Antwort verantworten. Der Heilige ist jener, der durch die unendliche ethische Forderung hindurchgegangen und darum zu Gott gelangt ist und sich fortan vor der Verantwortung für den Menschen nicht fürchten muss. Seine Einsamkeit ist: «Ich trat die Kelter allein».

Dichtung und Kunst sind Gabe gewordene Dankbarkeit für die Gabe der Welt. Gott spricht durch die Welt – durch sein Geben der Welt ist er als Gebend-Abwesender in ihr – zum Dichter, zum Künstler. Dieser spricht, vom Gebenden die Gabe der Welt empfangend, durch die Gabe der Welt zu Gott als dem Gebend-Abwesenden. Er wird von Gott zum Gebenden gemacht. Dem Verhältnis, das Gott zum Menschen durch sein Geben der Welt einnimmt, entspricht der Dichter, der Künstler, getragen von der Gabe Gottes, auf der Seite des Menschen. Gott, Dichter und Künstler treffen sich im Geheimnis der Welt, darin Gott der Gebend-Abwesende ist.

Es gibt gerechte und ungerechte Rede. Die ungerechte Rede liebt zu sagen, hier sei kein Unterschied. Für sie ist alle Rede gleich. Wie auch anders, denn sonst könnte sie nicht mehr indifferent sein. Die ungerechte Rede ist ihrem Wesen nach Schmeichel- und Überzeugungsrede. Ihr großer ästhetischer Aufwand dient fadem Gewinnstreben. Ihre philosophische Bedingung ist: es darf keine Ethik geben, keine Gerechtigkeit. In ihrem Wesen als Schmeichel- und Überzeugungsrede ist

sie Verachtung des Angesprochenen in seinem Anderssein. Sie benutzt die Sprache so, dass das Sprechen der Sprache nur angedeutet wird. Im Innersten ist sie nichts anderes als Gespür und Antenne für die Konsolidierung dessen, was die Macht hat. Immer hält sie Ausschau nach dem, was die Macht hat oder wo diese sich befinden könnte. Sie kommt von der Macht und will zur Macht, auch wo keine Macht ist. Sie ist das Prinzip der Ausschließung des Anderen durch heuchlerische und täuschende Einbeziehung seiner. Die gerechte Rede hingegen ist nicht Reaktion auf jene, sondern unabgeleitetes Schauen, was *ist*. Von hier aus ist sie schöpferisch. Darum kann sie helfen und heilen. Sie kann, vom anfanglosen Anfang herkommend, korrigieren, kann das, was nahe am Wirklichen ist und darum von der ungerechten Rede verachtet wird, stützen. Darum ist sie Helfer der «Witwen und Waisen», der in jeglichem Sinne Armen, sie ruft den Anderen in sein Anderes, steht ihm in seiner Armut bei, spielt aber auch nicht den Armen gegen den Reichen aus. Sie lässt sich nicht vom Reichen oder vom Armen blenden, denn das wäre unbarmherzig. Die gerechte Rede sucht den *Unterschied*, der freisetzt, und ist eingedenk dessen, was Gefahr im Verzug ist, weiß aber um die Güte, die der Herr der Gefahr ist. Gerechte Rede will hören und gehörschaffen. Sie bedeckt unsere Blöße mit Barmherzigkeit.

Drei Dinge gibt die Kunst der Religion, sozusagen als Folie, aber auch als Sauer-teig: die Wahrheit über den Ort, wo der Mensch sich befindet, die echte Empfindung und damit auch das mögliche aufrichtige Wort, dann die nichtbuch-stäbliche Anschauung der Welt.

Das Volk Israel, der Jude, Jesus Christus, der Christ, das sind die Ärgernisse, die Gott als Keil in die auf Selbstbeharrung fixierte Welt geschlagen hat. Die Welt möchte ihrer Freiheit keine Fragen gestellt wissen. Sie möchte nicht hinab zum Gewissen. Möchte nicht Gottes Freiheit akzeptieren, die da heißt: «ich erwähle». Nur der böse, missgünstige Bruder kann solcher Erwählung gram sein. Nicht Israel, nicht der Christ erwählt sich, er wird erwählt. Seine Erwählung ist sein Schicksal. Wer nun Gott liebt, liebt auch dessen Erwählung. Warum sollte er ein Vorrecht dem bestreiten, der auch existentiell die Ausnahme ist. Wenn wir die Ausnahme akzeptieren, die das Volk Israel, die der Christ ist, akzeptieren wir die Bedingung, die unserem Heil vorausliegt, unser Sein als «unter der Bedingung», also unsere geschichtliche Existenz und bestätigen, dass unser Heil zwar da, aber noch nicht vollendet ist. Unsere Freiheit öffnet sich der Frage. Jetzt können wir ethisch werden, erhalten Recht und Gewissen. Das jüdische Volk bleibt als sichtbare Wunde Gottes auf der Erde, Jesus Christus ist die fleischgewordene Wunde in unserem Geist, unserer symbolischen Ordnung. Ohne das jüdische Volk ist das Christentum in Gefahr, der heidnischen Polisvergottung anheim-zufallen, ohne Jesus Christus ist das jüdische Volk in Gefahr, die universale Menschlichkeit Gottes zu verfehlen.

Nur der Erschütterte kann Kunst machen. An der Erschütterung ist wahre Kunst zu erkennen. Die Erschütterung sucht sich das Wie ihres Zur-Sprache-Kommens. Und das kann alles sein.

Wo wir Gott in unser Leben einlassen, wird es alsbald von Güte überstrahlt. Dann erleben wir so etwas wie Gastfreundschaft im eigenen Haus. Doch wie schwer, Gott nicht von der moralischen, nicht von der ästhetischen, nicht von der sektiererischen, nicht von der selbstgerechten angeblichen Wahrheit überherrschen zu lassen, unseren gebrochenen geschichtlichen Ort nicht gegen einen ungeschichtlichen, größtenwahnsinnigen abzutreten. Versuchung: mit der Wahrheit zu herrschen, anstatt sich ihrer Gebrochenheit zu stellen mit dem bisschen Liebe, des wir fähig sind.

In der Sprache arm im Geist sein: die Poesie, die Kunst.

Die nichterleuchtete Liebe ist eine symbiotische Liebe, ein Grauen. Gott muss unsere besitzergreifenden Herzen erleuchten, unsere Angst-Herzen, auf dass sie sich am Andern freuen, anstatt in ihn hineinzufallen oder ihn zu überwältigen.

Warum das Christentum Garant für die freieste und tiefste Kultur ist: weil in Jesus Christus die Welten zusammentreffen, die alte und die neue, die vertraute und die fremde, das Volk und die Völker. Es ist Garant, weil es sich vor nichts verschließen muss. Es steht in der Gnade, alles prüfen und das Gute behalten zu können. So ist das Christentum prinzipielle Offenheit und größte Weite und eröffnet ein reflexives, nichtabsolutes Verhältnis zum Seienden und zur Zeit. Jesus Christus als Nahtstelle der Zeiten, als Eckstein eines Seinsverständnisses, darin alle anderen Seinsverständnisse, sofern sie nicht totalitär sind, eine Sicherung ihres Bestehens finden. Hat also die Kirche die institutionelle Rolle der Religion inne, so ist Freiheit möglich. Die Kirche unterscheidet in ihrem Selbstverständnis zwischen sich und der Welt, zwischen Thron und Altar. Sie weiß um die zwei Schwerter. Sollte sie diese ihre Wahrheit vergessen, ihr nicht gerecht werden, kann die Welt ihrerseits diese durch negative Abgrenzung ergreifen, doch sie kann dies nur, weil die Kirche kein Mandat für den Thron hat, sondern für Gott, und Gott ist der Gott der Freiheit.

Die unechte oder auch irrende Religion instrumentiert ein «Sein ohne Seiendes» und verschlingt so das schwache Ich, jenes, das es vorzieht, nicht zu sein, anstatt sich im Glauben zu ergreifen, glaubend sein wahres Ich erst zu werden. So wird aus Religion Gewalt, Zwangsveranstaltung, die keinen differenzierenden Bezug mehr zulässt, zur Ausschließung führt. Dabei will das «Sein ohne Seiendes» gerade das gläubige Ich wachrufen.

Die Kunst, das Schöne ist heilende Generösität. Der Geist des Schönen ist jener, der diese Generösität verstanden hat, aufrechterhält und pflegt, ohne im geringsten narzisstisch zu sein. Er ist heilendes Selbstverhältnis der Freiheit. Es gehört zur Seligkeit und Höhe des Geistes, sich selbst so verstehen zu können. Er ist das Ja zu Gottes Neues Jerusalem. Darum die Sehnsucht: dass ein Mensch in seiner unschuldigen Leibesherrlichkeit unschuldig darum wissen und *sie* sein könnte. Bewusste Leibesherrlichkeit ohne Niedrigkeit in Denken und Gesinnung. Die Inszenierung eines vollendet schönen Selbstverhältnisses, Inszenierung, die man nicht merkt. Das ist die Sehnsucht der Kunst. Normalerweise erträgt der Mensch

es nicht, in seiner Schönheit zu existieren. Er verzweckt sich, macht sich klein, zum Sklaven und damit hässlich. Das ist der Sündenfall, dass er in seinem Geist nicht zur Höhe seiner Schönheit gelangt. Er schämt sich, weil ihm eine Stimme (nicht Gott) sagt, dass er nackt ist. Seine Angst verhindert, dass er seine Schönheit wird.

Es ist vielleicht schwerer, hat man die Gewissheit der Liebe Gottes erfahren, die Verweigerung, das mutwillige Gott-aus-dem-Weg-Gehen, das satanische Aufrichten einer Gegenmacht zu ertragen, als ohne die Gewissheit Gottes auskommen zu müssen und darum die Verstockung des Menschen noch nicht zu begreifen und an das indifferente Begehren ausgeliefert zu sein. Jesus Christus hatte diese furchtbare Hellsicht und musste darum am meisten leiden.

Der Glaube ist für die heidnische unerlöste Seele eine größere Lebensbedrohung als der Selbstmord.

Wie hat Jesus seine Jünger berufen? Er sah sie im alltäglichen Leben. Doch sie waren wie jemand, der weiß, dass das Eigentliche noch aussteht, aber auch weiß, dass es nicht in seiner Hand liegt, es zu bewegen, der aber über diese demütige Schwermut nicht seine Treue zum Irdischen vergisst. Sie hielten den Herrn unausgesprochen für möglich. Sein Ruf traf sie im Innersten, Natürlichsten. «Johannes, Andreas, Simon, Philippus, kommt und folget mir nach». Wäre diese Stimme Lüge, müsste das Sein selbst Lüge sein. Also ließen sie die Netze fallen, und das war vollkommen in der Ordnung. Er war im Recht. Eine nie gekannte Vollmacht ruhte auf ihm. Sah man das nicht? oder besser: hörte man das nicht? Ihre Einfalt hatte die Klugheit, gerade dies zu fühlen: sein Gesegnetsein, und also folgten sie ihm, dessen Stimme sie kannten. Aber wen sah Jesus? Er sah jemanden, der im Kern von Menschen nicht verführbar war, der höchstens aus Liebe eine Weile einen falschen Weg mitgeht. Jemand, der unverdorben in der Seele geblieben und die Stelle Gottes freigehalten hat. Jemanden, mit dem Irdischen bestraute, sich des Irdischen liebevoll annehmend und doch unmöglich darin aufgehend. Dessen Seele hatte die Kraft der Zuwendung und das Feingefühl, wegzuschauen von der falschen Stätte, hatte die Vornehmheit, von der Verletzung zu wissen, und war doch ohne Misstrauen.

Der Denker denkt immer nur seinen Gegenstand: Wann wird er ihn auf sich selbst beziehen? Das wäre Weisheit. Und schließlich: Glaube.

Es gibt eine Rede, der der Sündenfall etwas Äußerliches ist, ein systematisches Moment: in das Reine fällt das Unreine, das Dunkle kommt von außen wie Zufall, wie blinde Gewalt. Das Reine und Unreine sind Vorfälle einer ontologischen Natur. So beginnt aller Gnostizismus. Die Realität des Sündenfalles ist etwas anderes. Leben müssen in der Differentialität, die nie eine Einheit findet, und in der daraus folgenden Unterdrückung und Leugnung der Differentialität. Diese Differentialität bis in ihre äußersten Tiefen, die menschliche Realitäten sind und kein Theorem, anzunehmen ist nur möglich in der Gnade der Vergebung. Vergebung kommt aus der Gnade, die die Einheit Gottes ist; von hier aus wird

Differenz verstehbar und sichtbar, erhält sie ihre Wirklichkeit zurück. Darum folgt aus der Gnade der Vergebung die Reue als innigstes Anerkennen dieser Differenz, als Bejahung und Wiedergutmachung am Anderen.

Den Ungläubigen muss man fragen, warum er seiner Freiheit nichts zutraut.

Dichtung ist gottesdienstliche Tätigkeit in den verschiedenen Graden der Gotteserkenntnis, nämlich als Ringen um das Sprach-Wort, um das Gestalt-Wort vor Gott. Das Wort, das die Dichtung sucht, ist das dem Erscheinen des WORTES fähigste Wort, fähig, indem es darunter zerbricht und in diesem Zerbrechen von dem wahren Gott kündet. Aber Dichtung ist ein «doppelgesichtiges Künden»: ein Künden von unten – ein Künden des Menschenwortes –, und ein heiliger Sang, das gesungene Gotteswort. Wird der von Gott Gerufene bei der Dichtung verharren können? Nein, er wird sie als Spott wegwerfen müssen, denn sie verglüht wie alles vor dem Feuer Gottes. Aber er wird früher oder später zu ihr zurückkehren, falls er sich zum Sagen im Erscheinen entschließt, zu ihr zurückkehren auf neuer Stufe, wissend um das Jenseits der Sprache Gottes, aber auch um das Hineintreten Gottes als Abwesenheit in ein Bild als Spur, des wir bedürfen.

Hyperion und Diotima, standen sie nicht an dem Abgrund, von wo aus man sich in den Glauben, in die Wiedergeburt stürzen muss, in das zweite Leben? Welchen Platz gibt es für den, der der Erde entrissen ist? Das ist der Kirche tiefster Sinn, für die so Verlorenen, für die von Gott aus der Erde Herausgebrannten da zu sein.

Das, was in mir glauben will, kann von dem, was ich glauben will, daran gehindert werden, in seine heilsnotwendige Differenz zu kommen, kann – selbst wenn es den Glauben in mir hört – den Unglauben, meinen tatsächlichen Atheismus, den Gott gar nicht auslöschen, sondern nur meiner Seele als Bedingung des Glaubens wirklich werden lassen will, wegdrücken und so versuchen, den Glauben in mir mit einer jenseitigen Idealität zu vereinigen. So ist ein Idealismus gewonnen, aber nicht der Realismus des Glaubens. Gott in der Weise der Differenz, darin die natürliche, auf Ausschluss zielende Identität nicht ins Ziel kommt, sondern die «Trennung» als glaubensnotwendig, ja als Vollzug des Glaubens selbst aufrechterhalten wird, zu glauben ist die Qualität, durch die der Glaube befreiender, zur Unterdrückung der Geister unfähiger Glaube wird. Er ist ganz Frage, ganz Gehör, ganz Gespräch. Dieser Glaube kann keinen Anstoß nehmen, aber er kann leiden an dem Versuch, seine Offenheit uneröffnet zu lassen oder sie zu schließen.

Die Kunst ist der kleinste und der größte Apostel. Der kleinste, weil sie die an die Welt verlorene Wahrnehmung zur Wesenswahrnehmung ruft. Sie bleibt im Stand des Bodhisattwas, bleibt Karsamstag. Ihr größter Akt ist, aus dem An-die-Phänomene-Verlorensein herauszurufen. Ihr Ort: die Vorhalle des Tempels. Sie wird nie Wesensbetrachtung, nie Buddha, nie Ostersonntag, doch kann sie im Geist der Wesensbetrachtung gearbeitet sein, in ihrem Erscheinen die Bruchstelle zur Wesensbetrachtung zeigen, als Ikonostase. Dann steht sie an der Altarschranke,

im Zeichen des Buddhas, des Ostersonntags. Trotzdem ist sie noch der kleinste Apostel, denn in der reinen Wesensschau ist Schweigen, Gebet und Nächstenliebe. Schließlich aber ist die Kunst größter Apostel, weil nur durch sie manche Seelen erreicht werden. Ihre Kraft ist: die Wahrheit der Sprache. Die Aufrichtigkeit, die in der Sphäre der Dinglichkeit nachprüfbar und nachvollziehbar ist im lebendigen Aufrufen der Freiheit. Die Wahrheit der Sprache zu erleben ist so etwas wie ein Unterpfand, dass es Wahrheit «geben» kann. Sensibilisiert für diese Wahrheit, die auch die Wahrheit des Ausdrucks ist, haben wir – wenn Gott uns zur Wesensschau ruft – eine Rezeptivität für Dinglichkeit, Sprache und Ausdruck und damit einen Maßstab, mit dem wir – wenn auch nicht absolut – Welt und Religion befragen dürfen. Jedoch ohne Ruf zur Wesensschau werden wir als Künstler zwischen dem Verlorensein an die Phänomene und der Wahrheit der Sprache verbleiben, nicht aber in die Beraubung durch Gott gelangen.

Vom Christentum reden als von den Tafeln, die zerbrochen werden müssen, oder dass der Dichter ihm gegenüber jener mit den zerbrochenen Tafeln sei, ist Tautologie und zeigt, wie sehr man Christentum als Religion des Buchstabens – und das kann jede Religion werden – auslegt. Christentum ist jedoch seinem Wesen nach Religion der zerbrochenen Tafel. Der Dichter kann helfen, dieses Verständnis offenzuhalten, denn alle Religion hat als Zeuge des Ewigen Neigung, sich zu ver-tafeln. Die Poesie ist der Maulwurf der Religion. Sie lockert den Grund, macht ihn luft- und wasserdurchlässig. Der Dichter geht von der zerbrochenen Tafel aus und kann – im Unterschied zur Religion – keine neue herstellen. Er erreicht aber seinerseits nicht die Höhe des Befunds: die zerbrochene Tafel als Fleisch und Blut Christi.

Die Kunst steht im Inkognito Gottes. Sie hat das Inkognito Christi präfiguriert und ahmt es nach unter der Bedingung der Gestalt. Sie hat teil an der Gnade des Weges, der Ungewissheit dessen, was das heißt: «Einer unter euch wird mich verraten», und sie antwortet, «Herr, bin ich's»? Die Kunst kann in ihrem Wesen nicht selbstgerecht sein, so wenig wie das wahre Leben vor Gott.

Wenn der Gläubige in die Kirche kommt, will Gott ihm sagen: «Ich sehe, dass du dich bemühst zu glauben, aber versuche nicht, mich mit deinem Glauben zu dominieren». Es gibt einen Glauben, der Gott von sich abhängig machen, Gott durch sich wirklich machen will. Ich muss mein Ich, das glaubt, vom Glauben, der von Gott genährt wird, unterscheiden lernen. Vor Gott ist *mein* Glaube nichts.

Große Kunst: wie kann sie anders als im Innersten tragisch sein. Die Frage ist nur, inwieweit sie verwundene Tragik ist, ohne komisch zu sein, Wort der Seelen-Rede.

Dass seit dem Sündenfall die Dankbarkeit aus dem Herzen gewichen ist, ist letztendlich der größte Schaden der Sünde Adams. Denn mit der Dankbarkeit ging auch die Frömmigkeit verloren. Ohne diese Dankbarkeit ist – auch wenn wir das in unserer Angst nicht wahrnehmen – alles sinnlos. Aber Gott schenkt in das ihn suchende Herz die Dankbarkeit zurück.

ROLF KÜHN · WIEN

SCHÖPFUNG UND URPASSIBILITÄT DES LEBENS

Eine phänomenologische Bestimmung von Welt, Natur und Schöpfung

Insofern zum christlichen Schöpfungsbegriff letztlich sein Verständnis aus der Offenbarungsrealität Gottes selbst heraus gehört, kann kein trivialer oder philosophischer bzw. wissenschaftlicher Weltbegriff seine Bedeutungsfülle ausschöpfen, sondern höchstens Vorbereitung für ein solches Verstehen aus dem Glauben heraus sein. Wir möchten dies anhand von einem phänomenologisch immer differenzierter sich entfaltenden Weltbegriff her aufweisen, um dann der gegenreduktiven Sichtweise nachzugehen, welche die «Welt» als Schöpfung im Leben Gottes als solchem verwurzelt sein lässt, was zumindest zwei Konsequenzen in sich birgt: nämlich zum einen die radikalisierte Lektüre des Genesisberichtes vom Johannesprolog her sowie zum anderen die Vertiefung des metaphysischen Endlichkeitsgedankens dieses Geschöpfseins als Passivität bzw. als Urpasibilität, sofern Schöpfung eben im Letzten nicht mehr von irgendeinem Weltsein, sondern vom originären Lebendigsein in Gott selbst her zu denken bleibt.

1. Naiver und rationaler Weltbegriff

Der heutige lebensweltliche Begriff von Welt ist bereits in jeder Hinsicht so von einem technisch-wissenschaftlichen Vorverständnis abhängig, dass welthaftes Sein in Bezug auf physische Dinge, beseelte Körper wie geschichtliche Situationen von der vermeinten «objektiven» Erklärbarkeit aller Weltphänomene her erfahren wie gedacht wird. Die *Naturhaftigkeit* im Sinne raum-zeitlicher Lokalisierbarkeit von seelisch situativen Erlebnissen wird im Wesentlichen auf einen Gesamthorizont «Welt» hin projiziert, der naiv als Exaktheit in fortschreitender Vervollkommenung der genaueren Messbarkeit und damit Bestimmbarkeit gesetzt wird, bzw. im theoretisch

ROLF KÜHN, geb. 1944 in Essen. Dr. phil. Sorbonne, Paris (über Simone Weil); 1992 Habilitation über Michel Henry; seit 1992 Universitäts-Dozent am Institut für Philosophie in Wien; Gastprofessuren in Beirut (Libanon) und Nizza.

naturwissenschaftlichen Sinne als mathematisch formalisierbares Universum von unendlicher Ausdehnung der Systemanreicherung. In beiden Fällen liegt jedoch, wie Husserl ausführlich analysiert hat, eine Abstraktion und Idealisation in Bezug auf die ursprüngliche Erfahrung in den sinnenhaften – und damit leiblich – bestimmten Erlebnissen vor, die einen solchen naiven oder wissenschaftlichen «Rationalismus» als hypostasierte Ideologie der ungeprüften positivistischen Objektivierung überführen.¹

Wir wollen dieser Kritik im Einzelnen hier nicht weiter nachgehen, sondern sofort die Frage stellen, was ein solches Weltverständnis für die Schöpfung bedeutet. Im Wesentlichen liefern bereits die Gottesbilder eines Descartes oder Spinoza sowie darauf folgend die Theisinen der Aufklärung eine entsprechende Antwort, denn insofern die Gottesfrage zum rational zu befragenden All-Einen des Universums in seiner Unendlichkeit wie prinzipiellen Kausalität gehörte, war Gott jenes Absolute, welches – wenn auch in philosophisch je anders argumentierter Weise – die Totalität der Seienden in ihrer Zugeordnetheit auf ein umfassendes Sein hin garantierte. In seiner Gesetztheit war das endlich Seiende in seinen ontologischen Stufungen ein von Gott gewolltes bzw. sich modifizierendes Attribut seiner absoluten Substanz, deren Einheitlichkeit jeweils nicht in Frage stand.

Meint «Schöpfung» auf dieser Ebene folglich die radikale Zugänglichkeit des Weltseins aufgrund ewig göttlicher Ideen, die dem Wesen der zu erkennenden Dinge entsprechen, so bleibt problematisch, wie in dieser Hinsicht eine tatsächlich originäre Selbstoffenbarung Gottes in seinem «Werk» zu denken sei. Schon bei Anselm von Canterbury ist in dessen «Proslogion» die Schwierigkeit des rationalen Gottes- und Schöpferbegriffs greifbar. Denn wenn Gott das ist, «worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann» (Kap. 15), dann ist hier eine *Transzendenz* postuliert, die sich nur graduell, aber nicht strukturell, von der Welttranszendenz unterscheidet: Der «größere» Gott zeigt sich im *Dimensionalen* dieser Transzendenz, so wie sich die Dinge in der Transzendenz der Welt zeigen, das heißt, die phänomenologische Materialität dieses Erscheinens als *Sichzeigen* ist im Grunde dieselbe. Da es aber andererseits zur onto-theologischen Definition Gottes gehört, dass er den Dingen in deren endlichem Wesen nicht gleicht, oder nur analog bzw. *via negationis*, tritt mit den Atheismen der Folgezeit nur genauer der Widerspruch zutage, den ein solcher Schöpfungsbegriff einer rationalen Welt in sich barg: Dass nämlich Gott zu einem «unendlich entfernten Menschen» wird² bzw. die prinzipiell mathematische Unendlichkeit der Welt keinen «Platz» mehr für einen Gott lässt. Erschienen er darin, das heißt im Horizont der Welt, wäre er ein Gegenstand, so dass *in re* wie *in intellectu* ein solcher Gottes- bzw. Schöpfungsbeweis an seine Grenzen stößt.

Es sei hinzugefügt, dass die jüngeren epistemologischen Krisen in den Naturwissenschaften in dieser Hinsicht keinerlei Veränderung am Gesamtverständnis eines rein rationalen Weltverständnisses gebracht haben. Denn sowohl die Relativitätstheorie in der Physik bzw. der sich aufhebende Unterschied zwischen organischer und anorganischer Natur halten prinzipiell an der *Messbarkeit* als solcher auf dem Hintergrund einer theoretischen Formalisierbarkeit des Universums als all-einheitlicher Ausdehnung fest. Mit anderen Worten, die Transzendenz als das phänomenologische Dimensionale der wissenschaftlichen Sichtbarmachung verifizierter «Wirklichkeit» bleibt bestehen, und damit auch der Raum, in dem theologische Schöpfungsdiskussionen in Bezug auf Induktion oder Kausalität eines absolut Transzendenten sich unbefragt vollziehen können.

2. Der phänomenologische Weltbegriff

Folgt man jedoch den Hinweisen Husserls bezüglich der *Lebenswelt*, welche er den Wissenschaften in ihrem Vergessen der originären Erfahrungsschicht kritisch entgegenhält, so wird die Problematik des Transzendenzbegriffs in Bezug auf ein mögliches Schöpfungsverständnis noch problematischer, weil radikaler. Der phänomenologische Weltbegriff besagt in der Tat, dass es auf der naiven, alltäglichen Wahrnehmungsebene einen apriorischen Erfahrungsstil der Welt gibt, der in seiner unendlichen Induktion als Weiterstreiten von aktuellen zu potentiellen Gegenstandsaspekten letztlich an die immanenten Urimpressionen des Bewusstseinsflusses zurückgebunden ist, welcher seinerseits der hyletisch-zeitlichen «Selbstkonstitution» der transzendentalen Subjektivität angehört. Für diesen klassisch phänomenologischen Weltbegriff ist daher das Hauptmerkmal der Welt deren unaufhebbarer *Horizontcharakter* als Boden wie als Telos jeder Erfahrung, das heißt, unsere Perzeption und Prädikation vollzieht sich in der unthematischen Mitgegebenheit von immer neu bzw. anders sich entfaltenden Horizonten, um theoretisch wie praktisch jeweils in einem idealen *Welttelos* als Grenzidee zu enden.

Der rationale Weltbegriff als natürliche Transzendenz in ihrer unendlich reinen Bestimmbarkeit erfährt durch dieses phänomenologische Apriori des intentionalen Bewusstseinsbezuges eine doppelte Präzisierung, wenn nicht überhaupt eine philosophische Revolutionierung. Denn zum einen bildet das wissenschaftliche Objektivieren in Bezug auf die Naturbestimmung als kausale Welt nur *eine* (wenn auch entscheidende) subjektive Interessiertheit gegenüber der «Welt», die prinzipiell in *all* unserem Tun und Denken als Erfahrungsgeltung anvisiert ist. Zum anderen kann dieser allumfassende Welthorizont als apriorische Korrelation in Bezug auf unsere Bewusstseinsintentionalität nie selbst zu einem gegenständlichen

Thema gemacht werden, weil er eben in jedem «Phänomenen» mitgegeben bleibt, ohne selbst im strengen Sinne zu einem Phänomen zu werden. Der all-eine Welthorizont kann mit anderen Worten innerhalb der transzendentalphänomenologischen Reduktion nur als notwendige *Implikation* erschlossen werden, und wir werden im Zusammenhang von Zeitlichkeit und welthaftem «Außer-sich» im Anschluss an Heidegger auf die letzten Konsequenzen dieser phänomenologischen Weltbeschreibung eingehen.

Hatten wir schon beim rationalen Transzendenzbegriff der klassischen Philosophie sagen können, dass Schöpfung im Sinne von Gottes Selbstoffenbarung hierbei auf eine begriffliche Univozität stößt, die ein werkhaftes Sichoffenbaren Gottes im Raum der Transzendenz ebenso problematisch macht wie von einem univoken Seinsbegriff aus,³ so spitzt die phänomenologische Horizontproblematik dieses Dilemma noch zu. Ist nämlich «Welt» in jedem Augenblick jenes originäre «Da», in welchem sich ein «Etwas» als «Dies-da», das heißt als gegenständlicher Inhalt manifestieren kann, um für uns zu einer Erscheinung im dahinströmenden Erfahrungsleben zu werden, dann wird dabei an keiner Stelle einsichtbar, wie sich diese rein mundane Manifestation in eine «Theophanie» wandeln könnte. Denn das Horizontphänomen besagt in intentionalanalytisch strenger Weise, dass alles darin Erscheinende a priori nur als *Weltphänomenalität* «ist» und solche bleibt. Insofern war Husserl mit sich selbst konsequent, wenn er von den «Ideen I» (§ 58) an das Transzendenzproblem Gottes aus der Bewusstseinsimmanenz ausgeschlossen hat, ohne sich damit dem religiösen Phänomen als solchem, das heißt als «metaphysischer» Sinnfrage des Menschen, zu verschließen, wie andere Texte zeigen, besonders in Bezug auf die Monadologie und absolute Verzeitlichung.⁴

Daher bleibt auch der kritische Versuch wie etwa bei Jean-Luc Marion, die Evidenzfülle der phänomenalen Anschaulichkeit nicht nur in Klarheitsgrade zu unterscheiden, sondern hierarchisch im Sinne einer Stufung als «arme» und «gesättigte Phänomene», nur ein Diskussionsbeitrag für diesen Fragenkomplex und keine originelle Lösung. Denn bei der Unterscheidung von adäquat erfüllter Anschaulichkeit, wie etwa in Form geometrischer Figuren, die außer ihrer konzeptuellen Intention der reinen Konstruierbarkeit aus ihren Definitionen selbst heraus keinen «Intentionalitätsüberschuss» bieten, und den «übersättigten» Phänomenen, welche gerade ein solches Überborden von allen Seiten beinhalten (beispielsweise Schönheit, Liebe, Gott usw.), wird genau die Horizontwirklichkeit zur Trennung solch unterschiedlicher Phänomenalisierung wieder vorausgesetzt. Die Grenzziehung zwischen arm/gesättigt/überfüllt ist mit anderen Worten selbst wieder ein Phänomen eines be-grenzenden Horizontes, falls diese Unterscheidung nicht als konstruktiver Vorgriff überhaupt gewertet sein soll, wie er im Selbstverständnis der Phänomenologie nicht statthaben kann.⁵

Die Horizontproblematik, die nirgendwo ein *theion* in bzw. an der Welt erscheinen lässt, ohne dass es sofort zum Phänomen *des* reduktiven Bewusstseins würde, lässt aber auch im Bereich der reinen Immanenz des Letzteren nur mit alleräußersten Schwierigkeiten das Sprechen von einer «Schöpfung» zu, die hier zudem keine göttliche, sondern eine menschliche ist, jedoch zumindest eine gewisse Öffnung auf den «unverständlichen Anstoß» im Sinne Fichtes innerhalb seiner «Wissenschaftslehre» erlaubt. Reduziere ich in der Tat die Transzendenzstruktur des horizonthaften «Da» auf seine rein impressionale Gegebenheit, dann muss diese Urimpression eine *Selbstgebung* sein, das heißt, sie ist nicht mehr retentional modifizierbar, weil sonst erneut das alte Problem des *regressus ad infinitum* der reflexiven Bewusstseinsphilosophie aufträte. Betrachtet man allerdings den Charakter dieses Urimpressionalen genauer, und zwar unter seinem notwendigen Erscheinensaspekt als «Jetzt», so impliziert diese *creatio spontanea*, wie Husserl sagt, anstatt auf ein rein affektiv ursprüngliches Leben zu verweisen,⁶ welches in seiner absolut radikalen «Selbstgebung» ein dergestalt auch göttliches Leben wäre, eine Abhängigkeit, worin solche apodiktische Selbständigkeit prinzipiell verunmöglicht wird. Denn jedes impressionale Jetzt an der Grenze des Bewusstseinslebens zum phänomenologisch Unbewussten als Erinnerungslatenz hin ist ebenfalls auf diese limeshafte Weise nicht nur schon von vornherein *teleologisch* daraufhin funktionalisiert, eine Raum- und Zeitstelle im gesamten Bewusstseinsfluss bei seiner Aktualisierung einzunehmen, sondern jedes scheinbar originäre «Jetzt» kann eben nur mit Hilfe der *Retention* erscheinen, das heißt dank eines «Im-Griff-behaltens» als eines «Soeben-(da)-Gewesenen», so minimal diese Vergangenheit auch sein mag.

Hier erweist sich nicht nur die Zeitlichkeitsstruktur als letzte phänomenologische Bestimmung aller Horizonthaftigkeit, sondern das wirklich ontologisch Dramatische dieser Situation besteht darin, dass die Impressionalität des Jetzt, das rein phänomenologische Leben dieser ganz und gar konkreten *cogitatio*, durch diese zeitliche Orientierung in der Sukzession der Erlebnisse gerade keinen absolut immanenten oder affektiven Charakter mehr besitzt, sondern bereits durch die idealisierende Vorstellung *de-realisiert* ist. Husserl gelingt es nicht, was für eine wirkliche Schöpfung in absolut autonomer Selbstverlebendigung bzw. als nicht weiter vermittelte Originarität notwendig wäre, das reine Leben der Urimpression *für sich* aufzuweisen, welches in seiner unhintergehbaren Passivität, wie wir später zeigen möchten, nicht auf die Distanzierung durch die «Schau» als transzendental reduzierte Vorstellung angewiesen wäre – weil es darin eben unmittelbar stirbt. Wenn Schöpfung, wenn Natur in ihrer primordialen Bindung an meine empfindende Subjektivität als reine Lebendigkeit⁷ in irgendeiner Weise mit der schöpferischen Selbstoffenbarung Gottes als

«Leben» und «Wahrheit» zu tun haben, so verspermt sich allerdings die historische Phänomenologie den Weg durch ihr methodisches Apriori ebenso dazu wie zuvor die traditionelle onto-theologische Metaphysik über den universalen Transzendenzgedanken, dessen kategorische und sodann deduktive Rationalität gerade mit Hilfe solcher Phänomenologie aufgeklärt werden kann.

3. «Welt» als ekstatische Indifferenz

Dem bisherigen Ergebnis kann aufgrund seiner phänomenologischen Wahrheit, das heißt angesichts der als solche «Wahrheit» zum Ausdruck kommenden Erscheinensstruktur, nicht ausgewichen werden, zumal sich diese mit Heideggers früher wie später Seinsradikalisierung bis hin zur definitiven Weltphänomenalität als absoluter «Indifferenz» noch aufgipfelt. Wird Schöpfung in der Theologie in unterschiedlicher Weise als eine «Räumlichkeit» gedacht (wozu auch noch die personal dialogische Bezüglichkeit gehört), in der Gott sich offenbaren, manifestieren oder kundtun soll, so bieten weder Innerlichkeit noch Außenheit als Dimensionen des Erscheinens gemäß einer streng phänomenologischen Analyse hierfür Platz. Ist der Horizont ein letztes transzendentales Weltsubstrat ohne irgendeine ontische Substanzhaftigkeit, so ist auch die zuletzt oben angesprochene Immanenz des Bewusstseins kein substantiell Inneres, zu dem Gott in der ihm eigen «Sprache» sein Sichoffenbaren sagen könnte, sondern sie ist ein rein intentionales «Sich-beziehen-auf», welches in seiner noetisch-noematischen Korrelativität sowohl Inhalt wie Modus – «Was» und «Wie» – im Rahmen zeitlich zurückgebundener Impressionalität oder Hyle hervorbringt. Diese Unendlichkeit des modalen Hervorbringens (mit seinen möglichen Anknüpfungspunkten beim deutschen Idealismus) bricht zwar die rationale Unendlichkeit der mathematisch konstruierbaren Weltform als eine genetisch-subjektive Weltgeschichtlichkeit auf, welche zugleich die Geschichte des transzendentalen Ego in dessen Leistungen selbst ist, aber die Fülle der Erfahrung zu jedem Augenblick lässt – aktuell oder potentiell – keinen Platz für den Einbruch eines «absolut Anderen», welches nicht sogleich zum *Phänomen* in diesem Fluss würde – und damit prinzipiell welthaft auftritt.

Selbst wenn man der phänomenologischen Innerlichkeit einen besonderen Status zugestehen wollte, so wie etwa das transzendentale Ich der Epoche aus der Horizonthaftigkeit dieses Vollzuges ausgeklammert ist und kein «Residuum» der Welt bildet, um vielmehr reine «Tendenziosität» auf Weltkonstitution hin zu sein, so bliebe ein religiöser *Glaubensakt* von einer solchen Innerlichkeit aus dennoch der Meinensstruktur eines *cogitatum* im Allgemeinen unterworfen. Dabei ist es in struktureller Hinsicht letztlich

zweitrangig, ob ein solcherart begrenzter Akt in Bezug auf die «Schöpfung» affektiv, ethisch oder existentiell angesetzt wird, denn solange er ein *Ver-meintes* zum Gegenstand hat – zum Beispiel die Welt als Naturerhabenheit oder moralische Sollensstruktur – vollzieht sich ein solcher Akt als Glauben oder als Schlussfolgerung theoretischer bzw. praktischer Art im Horizont der phänomenologischen Weltimplikation. Die Philosophie hat hier im Übrigen keinen methodologischen Vorteil gegenüber der Theologie, denn ob ein Gegenstand als dogmatischer Glaubensgehalt entgegengenommen wird oder als selbstreflexiv verantwortetes Urteil, ändert nichts an der eidetischen Form der Doxagebundenheit beider. Dies wird noch deutlicher, wenn wir hier den horizonthaften Weltaspekt als *Zeitlichkeit* radikaler Ver-äußerung hinzunehmen, denn solange ich in der Existentialität des Daseins als unthematischen Sinnvollzügen unterschiedlicher Begegnungsart des Verstehens verbleibe, realisiere ich die Geworfenheit dieses Daseins als eines prinzipiell geschichtlichen, das heißt dank der unauflösbaren Eingebundenheit in die Trias der zeitlichen Ekstasen mit ihrer immanenten Sorgestruktur als ontologischer Faktizität.

Innerhalb dieser Zeitanalyse Heideggers, wodurch der Weltcharakter der reinen Transzendenz als In-der-Welt-sein seine bisher genialste Klar-sicht findet (auch wenn er auf der husserlschen Zeitproblematik von Retention, Protention und lebendiger Gegenwart aufbaut), entfaltet der ek-statische Zeitcharakter die brutale Wahrheit der Weltphänomenalität als solcher. Dabei kann man sowohl von der frühen «ontologischen Differenz» von Sein/Seiendem wie vom späteren Ereignischarakter des «Seyns» als vom sich Einander-Zureichen der vier Zeitdimensionen im «Es gibt» ausgehen, weil beide Ansatzpunkte in ihrer Mitte das «Außer-sich» als die entscheidende Er-öffnung des Seins beinhalten.⁸ Die *Dif-ferenz* als Grundstruktur der rein zeitlich phänomenologisch gesehenen Welthaftigkeit besagt dann nicht nur, dass das Seiende, welches sich in der «Lichtung» des Seins zeigt, diesem in seiner sinnlichen Konkretheit nichts verdankt, weil die Seinseröffnung eine ontologische Struktur ist, welche für *alle* Onta gleicherweise gilt: für Steine wie für lebendige Menschen, sondern dass diese fundamentale Gleichgültigkeit des Seins gegenüber dem je Seienden außerdem die *absolute Indifferenz* alles Seienden auch unter sich miteinschließt. Die Zeitlichkeit des «Außer-sich» als bewegte Transzendenzwirklichkeit bedeutet nämlich, dass diese Ver-äußerung des Außer-sich in ihrer Dif-ferenzierung *zu jedem* Augenblick und *als* Augenblick stattfindet, so dass Husserls reine, eidetische Horizonthaftigkeit hier zu einer radikalen Außenheit wird, die keinerlei Nähe oder Berührung zulässt, weil in allem Erscheinen konstitutiv das *Je-aus-sich-herausgesetzt-werden* herrscht.⁹

Heideggers Polemik gegenüber dem biblisch-christlichen Schöpfungsbegriff reicht mithin unendlich tiefer als seine metaphysikkritische Moti-

vation, den Seinsbegriff von der kreationistischen Gesetztheit bzw. Geschaffenheit als gewiss unzulänglicher «Vorhandenheit» zu lösen.¹⁰ Im gesamten Frühwerk «Sein und Zeit» taucht nicht nur ein irgendwie positiv gesehenes Göttliches nicht auf, sondern es kann strukturell in Heideggers Denken gar nicht vorkommen, sofern die Indifferenz oder Neutralität bzw. Anonymität des Seins, wie auch E. Lévinas alsbald diagnostizierte,¹¹ keinerlei Möglichkeit lässt, irgendeine Weise der Seinsteilnahme zu denken, die nicht zugleich Fremdheit wäre – oder eben die Indifferenz des Seins selbst über alle Onta hinaus, wie es die Angstanalyse aus «Sein und Zeit» (§ 40) dokumentiert. Hatte diese bei Kierkegaard noch den Sinn, durch die sich selbst transparent werdende Verzweiflung hindurch den unverlorenen Grund im Angstgefühl selbst zu entdecken, so rückt die zeitliche Ekstase Welt und Dinge sowie die Erscheinungen untereinander in eine solche *Distanzhaftigkeit*, dass deren Gesetz allein im Erscheinen und Wiederverschwinden besteht. Das zum «Sein»-kommen impliziert somit in sich keinerlei Bleibe, weil das Sein selbst nichts anderes als der phänomenologisierende Urakt des Differierens ist. Wie sollte Gott sich in seiner «Schöpfung» als Selbstoffenbarung, welche gerade die lebendige Urstiftung aller Nähe oder Reziprozität ist, in einer solchen «Welt» manifestieren können?

4. «Schöpfung» und Urpassibilität

Angeichts der erreichten Ergebnisse einer konsequenten phänomenologischen Weltanalyse gibt es nicht mehr die Möglichkeit darin, nur die Parameter zu tauschen, um eine neue Thematisierung der Frage vorzunehmen. Vielmehr muss die Problematik angesichts dieser unanfechtbaren Resultate überhaupt neu erarbeitet werden, mit anderen Worten ist ein «Umsturz der Phänomenologie» als solcher herbeizuführen. Unsere abschließenden Ausführungen zielen deshalb darauf ab, die Schöpfung als Gottes Werk nicht in irgendeinem uneinholbar transzendenten Anderswo zu situieren, sondern sie in unserem lebendigen Fleisch selbst zu erproben, sofern Gott und sein Wort «immer und überall am Werk» sind, wie es im Johannesevangelium heißt. Deckt sich diese Aussage in gewisser Weise mit dem Johannesprolog hinsichtlich der göttlichen Anfangshaftigkeit aller Lebendigkeit und deren Fleischwerdung, dann ist es nicht nur ein exegetisches Faktum, dass diese Anfangssätze des Johannesevangeliums eine Neuinterpretation des Schöpfungsberichts der «Genesis» beinhalten, sondern es liegt hier eine phänomenologische Sachhaltigkeit vor, die wir oben für den abendländischen Kontext und seine Tradition herausgestellt haben: Die Transzendenz verweist den Menschen in eine Endlichkeit, die mit den Augen der radikalen Metaphysik der Bibel gesehen die *grundlegende Passivität* des Menschen hinsichtlich seines Seins bedeutet. Aber genau diese Passi-

vität, welche dem Menschen keinerlei Initiative hinsichtlich seines Ursprungs als «Geschöpf» lässt, wird im Johannesevangelium auf eine neue, bisher unerreichte Ebene gehoben, denn Gott selbst kennt in sich ein *Fleisch*, in dem – als seinem eigenen Wort – «alles geworden ist» (Joh 1, 10). Und so wie hier unzeitlicher Anfang und Fleischwerdung wesensmäßig miteinander korrelieren, um letztlich als Selbstoffenbarung Gottes in der Reziprozität von Vater und Sohn identisch zu sein, so entsprechen sich in unserer transzendentalen Sinnlichkeit Leib und Leben als «Fleisch» in dessen *Urpassibilität* als solcher, welche das Sichoffenbaren Gottes in dessen Innerlichkeit hinsichtlich des Menschen als seine «Schöpfung» beinhaltet.

Der Umsturz der Phänomenologie, welcher mithin in Affinität zum Johannesevangelium hier erfolgt, betrifft die Originarität der transzendentalen Eidetik *Leib/Leben* vor der Differenz Sein/Seiendes bzw. vor der Zeitlichkeit. Die phänomenologische Faktizität unserer Nicht-Initiative in Bezug auf unser endliches oder geschaffenes Sein kann nicht einfach konstatiert werden, indem wir Erfahrungen des Endlichseins im Bereich der Transzendenz machen: begrenzte Erkenntnis, Zeitunterworfenheit, Tod usw., sondern die ursprunghafte Faktizität unserer Nicht-Freiheit in Bezug auf unseren absoluten Anfang beruht radikalphänomenologisch darin, dass der Zugang zum Leben als unserer transzendentalen Geburt in diesem absoluten Leben eine *Ur-Ipseitität* impliziert, welche *Christus* als das lebendige Wort des Vaters selbst ist. Insofern das Sichoffenbaren als absolutes Leben (Vater) dieses göttliche Leben im ewigen Prozess seiner selbst an sich selbst gibt, ist diese Weise des Sich-sagens Gottes als Sichoffenbaren seiner Selbstoffenbarung identisch mit dem «Sohn», der sich eben im Empfangen des Lebens gibt oder «sagt». Folglich herrscht auf dieser Ebene der innergöttlichen Reziprozität eine absolute Anfänglichkeit der sich als Offenbarungswort selbstaffizierenden Sohnschaft, welche in ihrer Ipseitität die Zugänglichkeit zum Leben schlechthin für alle Lebendigen bildet.

Diese Zugänglichkeit zum absolut phänomenologischen, göttlichen Leben ist meine transzendente Geburt innerhalb der Uripseitität solcher Zugänglichkeit als Sohnschaft des Offenbarungswortes, so dass die radikale Passivität dieser Geburt nur verständlich wird als die Urinkarnation des Sohnes innerhalb der Reziprozität von Leben/Wortwerdung, welche einer «Verfleischlichung» dieses Lebens in seiner christologischen Ipseisierung gleichkommt. Meine Passivität der Endlichkeit aus der Sicht einer transzendenten Schöpfung wurzelt mithin, tiefer gesehen, in einer noch radikaleren *Passibilität der Lebensgeburt*, welche als ihre phänomenologische Materialität das Moment der Fleischwerdung des Sohnes innerhalb des göttlichen Selbstoffenbarungsprozesses in sich trägt. Da es phänomenologisches Leben nur als affiziertes Leben gibt, nur als *mein* und *dein* Leben, muss solches Leben in seinem Grund ein individuiertes Leben innerhalb

seiner Selbstheit sein, nämlich die Bestimmung, *ein Lebendiger* zu sein und dies für immer zu bleiben – eine Bestimmung, welche als phänomenologische «Wahrheit» dieses Vorgangs Christus ist, nämlich prinzipiell als «Weg und Wahrheit», das heißt als «Zugänglichkeit», welche die Wahrheit dieses Lebens ausmacht.¹²

Die Konsequenzen hieraus für ein lebensphänomenologisch erneuertes Schöpfungs- und Weltverständnis sind gewaltig. Denn zum einen verliert die Schöpfung hierbei jenen oben beschriebenen Aspekt eines Aus-Gott-heraus-versetzt-seins, um in der viel radikaleren Ur-Passibilität die «Schöpfung» innerhalb des einen Lebens Gottes zu belassen, denn phänomenologisch wie theologisch gibt es letztlich nur *eine* Realität, dass nämlich Gott das lebendige «Prinzip» von allem bildet. Ist in dieser radikalphänomenologischen Perspektive ein Herausversetztsein aus Gott ein Widersinn (anders gesagt eine transzendente Lesart bei der Nichtaufklärung des Seinsbegriffs), dann verliert auch der Aspekt der Indifferenz der Welt seine letzte Berechtigung, selbst wenn er für eine zeitliche oder ekstatische Beschreibung der Welt sowie für das Dasein des Menschen als geschichtliche Existenz bestehen bleibt. Da das Leben in allem nur wieder Leben zeugt, und dieses Zeugen nicht über die Distanzierung der Transzendenzstruktur geschieht, sondern dank der lebendigen Immanenzhaftigkeit der Urpassibilität als absoluter Selbstaffektion des Lebens, kann es hier auch niemals eine ontologische wie phänomenologische Indifferenz geben, sondern eben nur *ein* Leben in der phänomenologischen «Innerlichkeit» der Reziprozität. In dieser Hinsicht unterstreicht zum Beispiel Meister Eckhart, dass es zwei Weisen gebe, «geboren zu werden»: eine in die Welt hinein und eine andere aus der Welt heraus.¹³ Letztere Weise ist genau die Geburt in Gott, wie wir sie hier skizziert haben.

Wenn unsere Leiblichkeit des weiteren nur in einer eidetischen Verbindung zum Leben gegeben ist, so wie es andererseits kein Leben ohne Leib im Sinne der fleischlich affektiven Individuierung als phänomenologischer Konkretheit gibt, dann ist mit dem Ursprungscharakter der Passibilität unseres Lebens auch die *Weltpräsenz* in diesen «Griff des Lebens» hineingenommen, um die Formulierung Husserls hinsichtlich des retentionalen Im-Griff-behaltens hier grundlegend abzuwandeln. Da es keine Welterfahrung ohne sinnliche Intuition gibt, ist *die Welt* in dieser radikalphänomenologischen Konsequenz *selbst das Leben*, das heißt, es gibt keinen Weltinhalt in seiner empfundenen Konkretheit des «Dies-da», der nicht an die absolute Subjektivität als transzendente Affektivität mit ihrem Ursprung in der Passibilität zurückverwiesen wäre. «Ich bin das Leben der Welt», wie es Johannes Christus mit äußerster Konsequenz in den Mund legt, ist daher außer der soteriologischen Implikation ebenfalls ein phänomenologischer Grundsachverhalt. Wenn die Natur auf diese

Weise nicht nur die raumzeitliche Bestimmbarkeit der in ihr erscheinenden Objekte bezeichnet, sondern in ihrer Gesamtheit ein lebendiges Gebilde ist, welches an den *einen* Ursprung aller subjektiv sinnlichen Hervorbringung zurückverweist, dann lässt sich auch kürzer sagen, dass das immerwährende «Werk» Gottes, welches kein Außer-sich kennt, in jener fleischlich subjektiven Praxis weiterwirkt, die als Sinnlichkeit jeweils den intuitiven Weltgehalt ausmacht.

Ist nämlich jede sinnliche Tätigkeit mit der fundamentalen Gewissheit eines «Ich kann» verbunden, anders ausgedrückt mit einem Bewegungs- oder Anstrengungsgefühl, wie die teilweise übereinstimmenden Analysen von Maine de Biran und Husserl aufweisen, dann bedeutet dies, dass die oben genannte Praxis in einem *Können* wurzelt, welches keine spezifische Befindlichkeit ist, sondern letztlich das Leben als solches in seiner inneren, transzendental leistenden Selbstbeweglichkeit.¹⁴ Die Welt als Korrelat eines solch rein praktischen Könnens ist damit nicht mehr zunächst in der Distanz der Transzendenz gegeben, sozusagen als Panorama eines vor uns ausgebreiteten Schauspiels, sondern eben als das leibliche Gedächtnis all unserer kinästhetisch sinnlichen Vermögen, welche wir schon immer durch unser originäres Leibsein vollzogen haben und die dank der transzendentalen Lebendigkeit dieses Leibes uns stets «könnend» zur Verfügung stehen, um wiederholt zu werden, wann immer der Anlass es will. Da alles einzelne Können, wie das Gehen, Greifen, Sehen usw., iterativ in jenes Urkönnen hineingetaucht ist, welches mit der reinen Lebenspassibilität selbst gegeben ist, kann daraus entnommen werden, dass die Welt als «Schöpfung» im Sinne des reinen Leiblichkeitskorrelats zum reinen Leben Gottes als solchem gehört, insoweit dieses uns in der absoluten Passibilität unserer Lebensgeburts affiziert. Indem wir in diesem Sinne Welt «berühren», berühren wir dabei Gott, sofern Er uns in unserer fleischlichen Beweglichkeit berührt.

Das Geheimnis der Schöpfung, weil es an der Selbstoffenbarung Gottes teilhat, welche sich in der abgründigen Nacht der Selbstaffektion unseres Fleisches als Korrelation von Leib/Leben vollzieht, besagt daher letztlich radikal- oder lebensphänomenologisch, dass die Selbstaffektion unserer Lebenspassibilität mit der absoluten Selbstaffektion des göttlichen Lebens identisch ist, ohne dass hier irgendeine Vergöttlichung vorgenommen würde. Nur ist die «Endlichkeit» des Menschen dabei nicht mehr von irgendeiner äußeren oder transzendent vorgegebenen Grenze her gedacht, sondern sie wird dort angesetzt, wo er *sich* originär als sich am meisten an sich selbst ausgeliefert erprobt, nämlich in seiner radikalen Passibilität – und dort herrscht nur die Unmittelbarkeit des Sichoffenbarens Gottes. Die «Schöpfung» ist dann weder ein zweiter Gott noch irgendein phantastisches Abfallen von Gott, wie die Gnosis bis heute meint, sondern die Ermöglichung dessen, was in unserer reinen Passibilität die praktische

Fundierung intentionalen Lebens bedeutet, worin sich Weltsein allzumal eröffnend erschließt. Die Fülle der sichtbaren Schöpfung als das jeweils immanent Gegebene oder Erlebte allgemein beruht mit anderen Worten in der Selbstergreifung dieses Lebens aus der transzendentalen Selbstumschlingung des absoluten Lebens heraus. In dieser Weise offenbart die Schöpfung unser rein phänomenologisches Leben selbst, nämlich ausschließlich Geborene im immemorialen Leben Gottes zu sein, welches uns in dieser Geburt selbst mit allen Vermögen ausstattet, welche den emotionalen, verstehenden wie praktischen Zugriff auf Sein implizieren.

Anstelle irgendeiner irrationalen oder unbewussten Verschmelzung mit Gott, obwohl *unser* Leben *sein* Leben ist, bleibt die Schöpfung folglich als eine äußerste Rekurrenz unserer Sinnlichkeit zu denken, auf deren Grund wir in unserer Verletzlichkeit eben selbst nur «Kreatur» sein können, ohne durch eine Welt von Gott getrennt zu sein.¹⁵ In dieser Rekurrenz gibt es zunächst nichts zu bejahen oder zu verneinen, weil dies die Distanz als Spiel von Anruf und Antwort in der Transzendenz schon wieder voraussetzen würde, sondern hier wird die Urfaktizität «zu leben», leben «zu müssen», als solche berührt. Eingetaucht bis auf den Grund des Lebens, welches uns trägt, manifestiert sich dieser Grund als jene Passibilität, die uns «sein» lässt, ohne dass wir mit diesem «Sein» mittelbar irgendeinen Herrschaftsanspruch verbinden könnten, denn das Ich ist hier nur reines *Mich* im Akkusativ, das heißt ohne jeden erkenntnistheoretischen Imperialismus des Selben, welcher jede Ontologie im metaphysischen oder intentionalen Sinne bisher kennzeichnete. Ist keine Metaphysik denkbar ohne eine univoke Subsumierung des Seins unter ein und denselben Begriff für alle Wesen, so ist andererseits keine Intentionalität oder Ekstasis denkbar außerhalb des sinngebenden Aktpols des Ego bzw. des seinsverstehenden Daseins. Gibt es jedoch in der passiven Rekurrenz kein konstituierendes Ich und kein Da, also keine ausschließliche Selbstwerdung in einer transzendental errichteten Welt, dann kann diese rein lebendige Anfangsrealität unserer selbst eben als eine solche Schöpfung bezeichnet werden, in der wir nur in dem Maße «sind», wie wir von Gott her «werden». Genau dieser Umschlagspunkt als Geburt im wie aus dem einen göttlichen Leben heraus scheint uns das entscheidende Offenbarungsmoment der Schöpfung auszumachen, nämlich als passives Sich des «Mich» einerseits ganz individuiert bestimmt zu sein und andererseits somit diese Bestimmung nicht als ein eigenes Hervorbringen zu setzen. Und da alles «Weltsein», wie wir aufweisen konnten, sich nur aus der Bewegtheit dieser lebendigen Bestimmung her phänomenalisiert, ist die Transzendenz aller weiteren materiellen und geistigen Schöpfung in dieser reinen Immanenz unseres phänomenologischen Anfangs mitgegeben. Dass daraufhin die «Lebenswelt» nicht nur eine Welt des Lebens ist, sondern eine Welt *für* das Leben,

und zwar mit dem entsprechenden Ethos der Pflege und Verantwortung, dürfte sich dann als unmittelbar einsichtig erweisen, weil die Ethik kein zur Ontologie Hinzukommendes bildet, sondern den Vollzug der radikalen Phänomenalisierung der Letzteren selbst. Als Vollzug des Lebens kann diese phänomenalisierte Ontologie nichts anderes als das Leben in allem wiederum vollziehend wollen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI). Den Haag: Nijhoff 1954.

² Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften, § 12.

³ Wir können in diesem Zusammenhang des weiteren nicht die ethische Transzendenz bei E. Lévinas im Sinne absoluter Andersheit des «Antlitzes» beim Nächsten aufgreifen, und zwar insofern Letzteres gerade kein Horizontphänomen wie die Dinge sein kann, wie eigens aufzuweisen wäre. Vgl. für diese innerphänomenologische wie ontologische Kritik: Die Spur des Anderen. Freiburg/München: Alber 1992; Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg/München: Alber 1988.

⁴ Vgl. H. R. Sepp, Der phänomenologische Ursprung des Absoluten bei Husserl und Michel Henry. In: R. Kühn/S. Nowotny (Hg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur. Freiburg/München: Alber 2001, 205–226.

⁵ Vgl. J.-L. Marion, Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la réduction. Paris: PUF 1997, 280 ff., wo Marion frühere Studien aufgreift. Dazu R. Kühn, Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Frankfurt/M.: Hain-Athenäum 1993, 184–195. Die schon lange von H.U. von Balthasar erhobene Forderung, der «Herrlichkeit» des Schönen wie der Offenbarung einen besonderen Status zu gewähren und nicht aus den Transzendentalien zu streichen, wäre also implizit in unserem Kontext die Besinnung auf eine *Eigenphänomenalisierung* anderer Art, so wie sie hier zur Sprache kommen soll.

⁶ Vgl. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (Husserliana X). Den Haag: Nijhoff 1966, 67 f. (§ 31). Zur Weiterführung dieser Problematik auch R. Kühn, Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie. Freiburg/München: Alber 1998, bes. 69 ff.: Hyletik und Zeitigung.

⁷ Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften, § 47 u. ö.

⁸ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, 350 ff.; Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer ³1988, 1–26: Vortrag «Zeit und Sein».

⁹ Für diese kritische Analyse vgl. M. Henry, Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, 31 ff.; Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg/München: Alber 2001, Kap. 4.

¹⁰ Vgl. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (GA 65). Frankfurt/M.: Klostermann 1994, 210 ff.

¹¹ Vgl. Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité. Den Haag: Nijhoff 1974, 274 f.

¹² Vgl. M. Henry, Ich bin die Wahrheit, bes. Kap. 5: Phänomenologie Christi.

¹³ Vgl. insgesamt: Deutsche Predigten und Traktate (Hg. J. Quint). München: Diogenes 1979. Dazu auch R. Kühn, Geburt in Gott. Zur Bestimmung von Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie. Freiburg/München: Alber 2001 (im Erscheinen).

¹⁴ Vgl. M. Henry, Inkarnation, Kap. 26 ff.

¹⁵ Vgl. für die weiteren Analysen dieser Rekurrenz: E. Lévinas, Die Spur des Anderen, 302 ff.

MICHAEL SCHULZ · MÜNCHEN/LUGANO

DIE «GEFALLENE» NATUR

Mensch und Schöpfung unter der Macht der Sünde

Obwohl «ganzheitliches Denken und Handeln» zu einer schlagwortartigen Forderung geworden ist, z.B. in der Medizin oder der Pastoral, tut man sich schwer damit, ganzheitlich-umfassend von der Sünde zu denken. Man kann sie als singuläre Tat des einzelnen Menschen verstehen, aber viele können sie kaum als ursündliche Unheilsmacht begreifen, die als Erbsünde a priori den von Adam herkommenden Menschen beherrscht oder sogar die Natur des Menschen und den Kosmos betrifft, wovon jedoch Paulus und andere Autoren der Heiligen Schrift überzeugt sind. Andere identifizieren die Sünde mit der Natur des Menschen und erklären die Sünde zur Signatur der evolutiven Welt.

Die folgenden Überlegungen rufen zunächst einige Schwierigkeiten in Erinnerung, die einem theologischen Verständnis der Ur- und Erbsünde im Weg stehen. Daran anschließend sind Perspektiven aufzuzeigen, die es plausibel erscheinen lassen, dass das, was zwischen Gott und Mensch geschieht, immer auch ein kosmisches Geschehen ist, weshalb der Ursünde durchaus eine kosmisch-naturhafte Dimension zugesprochen werden kann. Kurz, es geht um die zweiteilige Frage: Wie ist eine «gefallene Schöpfung» denkbar und weshalb muss sie gedacht werden?

1. Naturalisierungen der Sünde

Eine erste Schwierigkeit kommt aus dem Bereich der Exegese. Eine Reihe von Autoren wollen den erbsündentheologischen «Überbau» abtragen und die Schrift weitgehend von der Aufgabe befreien, für die Lehre von der Ursünde und Erbsünde einen Beleg zu bieten. Man unterstützt mit dieser

MICHAEL SCHULZ, geboren 1960 in Wiesbaden, Studium in Mainz und Rom, 1984 Priester, 1985 Lic. theol., Tätigkeiten in der Seelsorge und Priesterausbildung, 1994 Assistent am Institut für Dogmatik der Universität München, 1995 Promotion («Sein und Trinität»), Habilitationsschrift zur Geschichtlichkeit des Sündenfalls in Vorbereitung, Herbst 2001 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Lugano.

Auslegung, absichtlich oder unausgesprochen, das Verständnis der Aufklärung, nach dem Sünde immer nur etwas Individuelles darstellt, das allein dem Subjekt, nicht aber dessen apriorischer Verfasstheit in einem analogen Sinn zugesprochen werden kann¹. An eine kosmische Größe der Sünde ist nicht zu denken. So illustriere die jahwistische Erzählung vom Sündenfall ausschließlich das, was immer und überall geschieht, ohne jemals geschehen zu sein: Jeder ist unmittelbar Adam, jeder individueller Ur- und Erstsünder². Auch Paulus unterstütze dieses Verständnis. Er spreche sich in Röm 5,12d gegen eine ursprüngliche, jeden Menschen unentrinnbar treffende Ursünde aus. Zwar sehe er im Ungehorsam Adams die todbringende Unheilmacht der Sünde ihre Herrschaft antreten. Aber ihren faktischen Zugriff auf den Menschen mache er von der individuellen Sünde abhängig: Nur «... weil alle gesündigt haben», treffen Ursünde und Tod alle Menschen. Gefallene Schöpfung ist folglich nur der Einzeltäter³. Die Reduktion der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf die persönliche Sünde wirft nicht nur exegetische Fragen auf. Vor allem werden systematische Konsequenzen verdrängt. Will man daran festhalten, dass Jesus der Retter aller Menschen ist, und gleichzeitig von einem Sündenfall der Menschheit durch Adam absehen, dann muss man, explizit oder implizit, die Notwendigkeit des persönlichen Sündigens behaupten. Diese Behauptung konterkariert das Bemühen, die Realität der individuellen Freiheit gegenüber einem in der Erbsündentheologie entdeckten «Verhängnisgedanken» zu betonen. Die Notwendigkeit des Sündigens wirft außerdem ein Zwielficht auf den Schöpfer, der mit der Gabe der Freiheit alle Menschen notwendigerweise in die Sünde abgleiten lässt. Unbeabsichtigt taucht der Gedanke der gefallenen Natur des Menschen wieder auf, jedoch mit dem widersprüchlichen Zusatz, dass die Erschaffung des Menschen von dessen Sündigkeit nicht mehr adäquat zu unterscheiden ist. Ein Unterschied zwischen Mensch und allgemeiner Sündigkeit wird nur plausibel, wenn man von einer heilsgeschichtlichen Modifikation des Menschen ausgeht, die nicht mit seinem geschaffenen Wesen zusammenfällt, aber erklärt, warum sich jeder auch durch seine eigene Tat als Sünder «anzeigt».

Die faktische Notwendigkeit der persönlichen Sünde erklären eine Reihe von Exegeten mit der Vorstellung von einer allgemeinen Unheilmacht, die als eine Art Lawine vieler, sich mehrender Einzelsünden jeden Menschen beim ersten Gebrauch seiner Freiheit mit sich fortreißt oder auch innerlich zu prägen beginnt⁴. Insofern man die erbsündliche Kontamination noch vom ersten Gebrauch der Freiheit abhängig macht, ergibt sich erneut die erläuterte Schwierigkeit, eine faktische Notwendigkeit des Sündigens in Form einer Zustimmung zur Macht des Bösen behaupten zu müssen, die mit der gleichzeitig betonten ursprünglichen Freiheit des Menschen nicht vereinbar ist. Es bleibt im Übrigen immer denkbar, dass

Einzelne sich dazu entscheiden, gegen den Sündenstrom anzuschwimmen. Es erhebt sich auch die Frage, warum nicht genauso eine Lawine des Guten, der Freundschaft mit Gott, losgetreten werden kann. Die pelagianische Note der Vorstellung, die subjektive Zustimmung zur Unheilsmacht der Sünde begründe erst das Sündersein, wird um so mehr aufgelöst, desto mehr man deutlich macht, dass die Unheilssituation den Freiheitsvollzug a priori und *innerlich* bestimmt⁵. Wichtig ist es ebenfalls, bei der innerlichen Prägung durch das Böse nicht nur an die Weitergabe »schlechter Gewohnheiten« zu denken. Das Wesen der Ur- und Erbsünde besteht in einem Mangelzustand, nämlich nicht in der ursprünglichen Kraft der Gottesliebe auf Gott, seine Schöpfung und den Nächsten hin leben zu können, indem man das Gute uneingeschränkt verwirklicht. Diese Unheilssituation muss außerdem auf den Ursprung des Menschen zurückgeführt werden, soll ihre Universalität plausibel sein⁶.

Mancher, der jede Vorstellung von einer geschichtlichen Dimension der Ursünde zum bloßen Stilmittel der Darstellung individuellen Sündigens erklärt, geht soweit, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen mit dessen Endlichkeit und Begrenztheit zu identifizieren. In einer noch gemäßigten Form dieser Auffassung wird eine Zweideutigkeit der menschlichen Naturanlagen geltend gemacht: eine Selbständigkeit des Menschen, die fast wie von selbst zur Verselbständigung gegenüber Gott drängt⁷. Oder Sünde und (Fluch-) Tod werden ohne besondere Vorbehalte als Signaturen der menschlichen Natur definiert⁸. Erneut wird die systematische Problematik, die Verdunklung des Schöpfers, ausgeklammert. Die Gutheit der Schöpfung wird zu einem Gutsein-Sollen und -Werden umgedeutet, das sich erst in der Zukunft verwirklichen soll.

Oder man erklärt das Böse, Unheimliche und Chaotische zum Gegenprinzip des Schöpfers, gegen das er als Ordner des Kosmos anzukämpfen hat. Auf den Gedanken einer guten Schöpfung, in die der Mensch das Böse durch Ursünde und Sünde hineinträgt, wird verzichtet. Jede Sünde versteht man als Sabotage der Ordnungstätigkeit Gottes: Die Sünde gewährt dem Urchaos wieder Einlass in den Kosmos. Erst wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde eschatologische Wirklichkeit werden, ist der Schöpfer an seinem Ziel. Ein entscheidendes Etappenziel markiert die Auferstehung Jesu⁹.

Demgegenüber ist zu bedenken, dass nur ein endlicher Gott ein Prinzip oder einen Widersacher neben sich hat. Und nur ein tragischer Gott existiert als Nichten des Nichts¹⁰. Tragisch mit dem Bösen verspannt ist ebenfalls ein Gott, der sich erst zu seiner Existenz gegen die Möglichkeit des Nichts und des Bösen entscheiden muss, die aber gerade durch diese Entscheidung »aufgehoben«-aufbewahrt bleibt und so für den Menschen zur unmittelbaren Versuchung wird, der er auch zwangsläufig erliegt¹¹.

Sosehr diese verschiedenen Formen der Kosmisierung des Bösen die Einseitigkeit einer Individualisierung der Sünde auflösen, sowenig überzeugt die Art und Weise, wie dies geschieht. Eine Divinisierung des Bösen oder der Sünde ist insbesondere abzulehnen. Der Absolutheit Gottes ist nichts adäquat, oder Gott existiert überhaupt nicht. Diese Einsicht ist auch die Voraussetzung für ein kosmisches Verständnis der Sünde.

Populär geworden ist die evolutionstheoretische Naturalisierung der Ur- und Erbsünde. Als «sogenannte Sünde»¹², d.h. als genetische Mitgift im Überlebenskampf der Arten, der zum individuellen und kollektiven Egoismus verpflichtet, gewinnt die *Erbsünde* an Plausibilität; sie wird zum *biologischen* Begriff¹³. Das Gehirn- und Intelligenzwachstum falle zusammen mit der sich steigernden Fähigkeit, durch einen immer besser organisierten Ausrottungskrieg gegen andere Menschenarten Ressourcen zu sichern. Der *Homo sapiens sapiens* bewahre in sich die genetische Erinnerung an die Schädelstätte der von ihm gewaltsam abgebrochenen Geschichte des Neandertalers. Ellenbogengesellschaft, Globalisierung des Konkurrenzkampfes und biologische Versuche, den leistungsfähigeren, äußerlich schöneren und gesünderen Menschen zu züchten, sollen signalisieren, dass die zwischenartliche Aggression in einen innerartlichen Kampf um Ressourcen und Überlebensvorteile umgeschlagen ist.

Gewollt oder ungewollt wird auch auf diese Weise die kosmische Dimension der Sünde zurückgewonnen: Zur evolutiv verfassten Welt gehört der «sogenannte Sünder». Auch die Erlösung passt sich ein ins biologische Weltbild: Sie bezeichnet die moralische Verbesserung bzw. Veränderung des Menschen, die entweder durch die Evolution selbst, genetische Eingriffe oder durch pädagogisch-soziale Anstrengungen erreicht werden soll. Das bislang vergeblich gesuchte *Missing link* zwischen Tier und Mensch ist der rezente Mensch. Die eigentliche Hominisation steht noch aus; sie ist die Erlösung¹⁴. Im Kern bleibt allerdings das egoistische Motiv erhalten: Erlösung wird zur Chiffre für die Durchsetzung besserer Überlebenschancen, zu denen jetzt ein globaler Altruismus und ein bestimmtes Maß an ökologischer Verantwortung gehören.

Eine «gefallene» Schöpfung ist demnach eine natürliche Erscheinung; sie ist es ebenso für die Theologen, die menschliche Begrenztheit und Sündigkeit miteinander identifizieren oder (implizit) eine faktische Notwendigkeit der Individualsünde behaupten. Aus diesen Schwierigkeiten kommt man nur heraus, wenn man die Ursünde als nichtnotwendige, ereignishaft Urtat versteht, in welcher die faktische Unausweichlichkeit der persönlichen Sünde begründet ist: Durch die Ablehnung der Gottesfreundschaft verliert der Mensch seine dynamische Ausrichtung auf Gottes Selbstangebot. Kraft dieser Ausrichtung könnten alle seine natürlichen Kräfte und «evolutiven Erbschaften» geordnet sein; sie würden allein dem

theozentrischen Selbstvollzug dienen. Da dies nicht der Fall ist, gewinnen endliche Realitäten eine unverhältnismäßige Attraktivität, der der Mensch nachgibt: er sündigt. Dieses Verständnis der Erbsünde umfasst eine naturale Dimension, ohne jedoch naturalistisch oder biologisch zu werden.

2. Die sich entziehende Sünde

Neben den skizzierten exegetischen und geistesgeschichtlichen Schwierigkeiten mit dem Verständnis der Ursünde ist durchaus auch deren diabolischer Charakter verantwortlich zu machen. Wegen dieses Charakters entzieht sich die Sünde dem Versuch, in einer umfassenden, ganzheitlichen Weise erfasst zu werden. In ihrer *Diabolizität* (griech. diabállein: durcheinander-, auseinanderwerfen) wirft Sünde alles auseinander, zerstört Einheit und Gemeinschaft, so dass sie von sich aus Denken segmentiert oder ihre ganzheitliche Erfassung in einer Scheinganzheit enden lässt, die sie *als Sünde* zugleich verbirgt: in jener angesprochenen Identifikation von Natur und Sünde beispielsweise.

Eine heilsgeschichtliche Erlösung von der Sünde ist demnach *denk-*notwendig: Sie allein vermag das Denken zu sich selbst zurückzubringen und dazu zu verhelfen, den ganzheitlichen Schein der Sünde, deren Gleichsetzung mit der Natur, zu durchschauen. Die Begegnung mit der Universalität des Heils in Christus bestärkt das Denken in seiner natureigenen Fähigkeit, durch Verknüpfung verschiedener Dinge Erkenntnisse im Horizont einer letzten universellen Einheit zu gewinnen, auch über die Sünde. Immanuel Kant zufolge setzt die verknüpfende, synthetische Tätigkeit des Erkennens und Denkens eine umfassende Idee der Ganzheit aller Bestimmungen voraus, die in der Gottesidee nochmals ihre innere Einheit findet¹⁵. Ohne im Einzelnen die Erkenntnistheorie Kants teilen zu müssen, wird ersichtlich, dass ein ganzheitliches Verständnis der Wirklichkeit nur im Bezug auf Gott erreichbar ist. Die Sünde hält allerdings, so Paulus, die Wahrheit Gottes nieder (Röm 1,18) und damit auch ihre Enttarnung, nämlich an sich nichts zu sein, eine sinnlose Leere, die sich zum Schein zu etwas macht, die man aber wegen ihrer nichtigen Sinnlosigkeit nicht einmal mehr erklären kann – setzt jedes Erklären doch immer die Angabe von etwas Sinnvollem voraus.

Weil allein das Christusereignis die Abgründe der Sünde auszuleuchten vermag, ist es auch nicht verwunderlich, dass eine umfassende Erbsündenlehre erst allmählich dank einer umfassenden soteriologischen Reflexion Konturen gewinnt und darum nur ansatzweise im Neuen Testament zu finden ist. Diesem Sachverhalt ist jedoch für die Gegenwart zu entnehmen, dass eine Vernachlässigung der Erbsündentheologie auf eine konzeptionelle Depotenzierung der Christologie und Soteriologie hinauslaufen muss:

Christus wird zum pädagogischen Vorbild einer moralisch verbesserbaren Menschheit oder zum Beispiel einer neuen genetischen Verhaltensdisposition herabgesetzt. Wer im Gegenzug erneut, wie die Evangelien und Paulus, von der Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis sowie vom Tod und von der Auferstehung Jesu her denkt, der kommt zu einer dramatischen Gesamtschau der Wirklichkeit: An der soteriologischen Dimension des Christusereignisses wird ablesbar, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit bestimmt ist und dass in diesen Koordinaten über die endliche Wirklichkeit entschieden wird.

Dem Gedanken, dass im Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch auch über die Welt entschieden wird, ist weiter nachzugehen.

3. Der Kosmos im Menschen

Man mag sich fragen, ob es nicht anmaßend ist, die Fülle der Wirklichkeit auf den Menschen hin zu konzentrieren. Passt die Wirklichkeit im Ganzen in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch hinein, ist sie nicht weiter und umfassender? Es müsste jedoch schnell einsichtig sein, dass es sich beim Verhältnis zwischen Gott und Mensch um das Verhältnis handelt, über das hinaus ein umfassenderes Verhältnis nicht mehr zu denken ist. Denn erst im Menschen kommt die endliche Wirklichkeit zu sich selbst, wird sie vor sich hingestellt und als solche erkannt. Allein im menschlichen Bezug auf den unendlichen Gott gelingt es, die Endlichkeit zu erfassen. Dieses Zusichkommen des Endlichen im menschlichen Bezug auf die Unendlichkeit Gottes ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass überhaupt ein freies Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung gegeben ist. Insofern ist im Menschen die endliche Gesamtwirklichkeit versammelt. Die Welt entsteht also geradezu im Verhältnis des Menschen zu Gott; dort hat sie ihren Bestimmungsort¹⁶. An einem anderen Ort gibt es gar keine Welt, keine Schöpfung, keine Endlichkeit als solche, gibt es nur blindes Existieren und Vegetieren, ein Wesen (verbal) ohne Ziel und Halt. Die Welt im Licht des Gott-Mensch-Verhältnisses zu betrachten verrät daher keinen falschen Anthropomorphismus.

Man wird nicht objektiver, wenn man versucht, eine neutrale Außenperspektive auf das Endliche zu gewinnen in einer – erkenntnistheoretisch letztlich unmöglichen – Abstraktion vom menschlichen Erkenntnissubjekt. Wenn der Kosmos *als Kosmos* erst im Menschen erfasst wird und unabhängig vom Menschen zumindest *als Kosmos* gar nicht existiert, dann ist die Betrachtung der Welt in dem auf Gott hin offenen Horizont des Menschen am objektivsten: Sie ermöglicht den Kosmos in seinem Woher und Wohin zu erfassen und damit seine letzte Wesensbestimmung anzuge-

ben. Wenn diese letzte Wesensbestimmung des Kosmos von der Realität des Menschen abhängt, ist der Kosmos mit dem Menschen qualitativ mehr als ohne ihn.

Die grundsätzliche Erkennbarkeit des Kosmos spricht ebenso dafür, dass die Realisierung dieser Erkennbarkeit für den Kosmos nicht unerheblich ist, sowenig er irgendein *Sich* besitzt, das dies feststellen könnte. Anders gesagt: Der Mensch ist dieses *Sich* des Kosmos, das diese Feststellung als «Teil» des Kosmos zu treffen vermag; um dieser Feststellung willen existiert der Mensch.

Für die Anthropozentrik des Kosmos spricht außerdem die Evolution. Man muss keine idealistische Naturauffassung vertreten, um zu erkennen, dass die evolutive Entwicklung auf die Emergenz immer komplexerer Strukturen hinausläuft. Die Komplexität wächst um so mehr, desto mehr bei einem Lebewesen zwischen einem Innen und Außen unterschieden werden kann, desto mehr sich also die Form der Subjektivität herausbildet. Subjektivität gehört daher zum evolutiven Kosmos; sie ist dessen Ziel. Offenbar «will» der Kosmos im Menschen erkannt und kraft der menschlichen Freiheit auf seinen Ursprung zurückbezogen werden¹⁷.

Diese Einsicht wird weiterhin durch die Beobachtungen unterstützt, die das sogenannte anthropische Prinzip begründen¹⁸. Nach diesem Prinzip musste die Evolution des Kosmos und des Lebens auf der Erde genau so verlaufen, wie sie verlaufen ist, damit der Mensch möglich werden konnte. Schon geringste Abweichungen in den vier kosmischen Urkräften oder auch bei der Entwicklung unseres Sonnensystems hätte das Aus für die Genese des uns bekannten Kosmos und für die Entstehung des Lebens wie auch des Menschen bedeutet. Alles scheint so abzulaufen, dass der Mensch entstehen und sich die Wirklichkeit im Menschen «re-flektieren» sowie auf ihren metaphysischen Grund zurückbeziehen kann.

Wie wesentlich für den Menschen als Teil des Kosmos wiederum der Bezug zu Gott ist, belegt u.a. die Diskussion unter Paläanthropologen über die Kriterien für Menschsein. Danach gilt das durch den Transzendenzbezug qualifizierte Selbstbewusstsein als sicheres Indiz für Menschsein¹⁹. Für diesen Transzendenzbezug sprechen archäologische Funde wie die in der Tierwelt unbekannten Gräber. Das Vorhandensein von Gräbern erlaubt den Schluss zu ziehen, dass eine bestimmte Population ein Todesbewusstsein ausgebildet hat. Ein Todesbewusstsein kann man nur entwickeln, wenn man im Horizont des Unendlichen die Begrenztheit des eigenen Lebens und des Endlichen erfasst. Nicht unbedingt mit dem Werkzeuggebrauch, sondern mit der Metaphysik beginnt der Mensch.

Diese rein phänomenologische Kriteriologie der Paläanthropologie kann die philosophische Reflexion geltungstheoretisch absichern. So ist einsichtig, dass der Mensch nur deshalb eine relative Distanz zu den

Dingen dieser Welt hat und damit über Freiheit verfügt, weil er endliche Realitäten (wie sein eigenes Leben) geistig auf das Absolute hin übersteigt und darum nicht mit ihnen in einer absoluten Weise verwoben ist wie ein Tier. Der Mensch ist folglich ein Wesen der Transzendenz; dieses Wesen ist das Fenster, durch das der Kosmos seinen Ursprung «sieht».

Es ist also sogar aus naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Perspektive nicht einfach unsinnig oder bloß phantastisch, den Kosmos im Licht des menschlichen Verhältnisses zum Grund allen Seins zu betrachten. Wenn der Kosmos erst im Menschen und in dessen Verhältnis zum Schöpfer seine Bestimmung erreicht, ist die Schlussfolgerung unvermeidlich, dass der Kosmos heilsgeschichtlich qualifiziert ist, d.h. von der konkreten Gestalt des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch betroffen wird. Die Sünde des Menschen entscheidet darum auch über die Welt. Eine gefallene und sich selber entfallende Welt gibt es in den Koordinaten der menschlichen Freiheit, die den Rückbezug des Endlichen auf Gott verweigert und versperrt²⁰.

4. Die im Menschen gefallene Welt

Durch die Weigerung des Menschen, den Rückbezug allen Seins auf Gott zu realisieren, wird ein Widerspruch in die Welt hineingetragen; sie wird widersprüchlich, vor allem für und im Menschen selbst. Die Welt verrät sich: Die Schöpfung erscheint als zwiespältige Natur, die mit denselben Kräften Leben ermöglicht und wieder zerstört. Ohne Erdplattentektonik und Vulkanismus gibt es kein Leben auf der Erde. Gleichzeitig vernichten diese Kräfte in Sekunden das Leben, das sie ermöglicht haben. Oder: Der Tod gehört zum Leben. Ohne Tod ergibt sich keine ganzheitliche Gestalt des Lebens; ohne Tod verlieren Freiheitsentscheidungen ihren Wert. Ohne Tod wäre alles gleich-gültig: etwa die Zeit, die man mit jemandem verbringt. Obwohl der Tod die Ganzheit des Lebens konstituiert, zerstört er doch gerade diese Ganzheit wieder. Der Tod ist ein einziger Widerspruch. Als widersprüchlich werden die Triebkräfte des Menschen erfahren. Einerseits sind sie wichtig für die Erhaltung und Entfaltung des Lebens; andererseits können sie den Menschen versklaven. Ihre vollkommene Beherrschung und Ausrichtung auf das Gute scheint fast unmöglich. Der subjektkonstitutive Selbstbezug und die Selbsthabe des Menschen, die erst Selbstgabe und Kommunikation ermöglichen, kippen stets um in einen egoistischen Selbstbezug, was nach biblischem Zeugnis zuerst im Verhältnis zwischen Mann und Frau spürbar wird (Gen 3,16). Der Selbstbezug wird widersprüchlich und ambivalent wie der ganze Mensch. Die gefallene Welt ist die Welt der Ambivalenz und des Widerspruchs²¹.

Es ergibt sich daher die Frage, wie die Welterfahrung aussehen würde, wenn sich sowohl der Mensch als auch der Kosmos durch den Menschen im ursprünglichen Transzendenzbezug weiterentwickelt hätten? Eine Weiter- und Höherentwicklung des Menschen setzt nämlich nicht allein bei einer progressiven phylogenetischen Zerebralisation an. Wenn der konstitutive Aspekt am Menschsein der Transzendenzbezug ist, so muss die Höherentwicklung dort ansetzen. Wie also sähe die Welt aus, wenn der Mensch in seiner Beziehung zu Gott die ursprüngliche Berufung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit unverkürzt gelebt hätte? Aussagen darüber sind nach dem Sündenfall nur indirekt zugänglich: im Blick auf Menschen, die durch die Gnade Christi die Berufung zur Gerechtigkeit und Heiligkeit in einer vorbildlichen Weise gelebt haben bzw. im Blick auf den «Heiligen Gottes» schlechthin, auf Jesus (Mk 1,24; Joh 6,69).

Wie die Geschichte von der Versuchung Jesu zeigt, sind in ihm die natürlichen Strebekräfte des Menschen auf ihr Ziel hingeeordnet: Kraft des Heiligen Geistes dienen sie der Selbstverwirklichung des Menschen in Ausrichtung auf Gott. Das in Gottes Gemeinschaft gelingende Leben des Menschen strahlt aus; die nichtmenschliche Schöpfung lässt sich davon umfassen: Tiere, die Furcht und Schrecken vor dem postlapsarischen Menschen haben müssen (Gen 9,2), verweilen beim neuen Adam, fühlen sich unter seiner Herrschaft aufgehoben (Mk 1,13/Jes 11,6-9). Ebenso findet sich die unsichtbare Welt zum Dienen bereit (Mk 1,13; Joh 1,51; Lk 22,43). Die verschiedenen Heilungswunder zeigen, wie im neuen Adam die gefallene Schöpfung ihre verdunkelte Gutheit zurückgewinnt (Mk 7,37). Die Auferstehung löst die Doppeldeutigkeit des Todes auf. Das mit der Gestalt Jesu verbundene Wundersame ist höchst vernünftig, wenn man nur die Anthropozentrik des Kosmos sowie die Kosmo- und Theozentrik des Menschen zu Ende denkt.

Auch in vielen Heiligengeschichten wird, gerade auch noch in ihren legendarischen Verdeutlichungen, die geheilte Schöpfung vor Augen geführt. Es ist kein Zufall, dass etwa eine Hildegard von Bingen – kraft der Verwirklichung ihrer Freiheit im Ja zu Gottes Heil in Christus – eine große Sensibilität für die Heilkräfte der Natur entwickeln konnte. Der Heilige (oder auch der Priester) ist der Arzt schlechthin. Der Sonnengesang des Franziskus, die Heilungen, die durch diesen Heiligen geschehen, und die an ihm sichtbar werdenden Wunder (Ätzung wegen Augenkrankheit), oder seine Predigt an die Vögel²², drücken die Erfahrung aus, dass die Schöpfung in der Kraft der Gnade Christi durch den Menschen und in ihm ihr Gut- und Heilsein erreichen und wirksam entfalten kann. Die von Paulus tief empfundene und reflektierte Erlösungsbedürftigkeit der im Menschen gefallenen Schöpfung erlebt in den Heiligen das ershnte Offenbarwerden der Söhne Gottes (Röm 8,19). Die Heiligen verhelfen der

Schöpfung zu ihrer Bestimmung, nämlich den Anfang des Heils zu vermitteln.

Es mag phantastisch anmuten, aber es gehört an sich nicht allzuviel Phantasie dazu, sich vorzustellen, dass sich eine Welt und eine Gesellschaft ohne Sünde wesentlich effektiver entwickelt hätten. Viele Formen des Leids hätten sich niemals eingestellt. Die Kräfte der Natur würde man besser kennen und in ihrer lebensfördernden Potentialität beherrschen. Fest verbunden in der Selbstzusage Gottes wäre der Tod ohne abgründige Zweideutigkeit; er wäre nur ein Moment an der definitiven Voll-*end*-ung des aus Staub und Ackerboden geschaffenen Menschen. Das Wissen des Paulus, «dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt» (Röm 8,28), wäre eine alltägliche Erfahrung.

5. *Anthropodizee und Theodizee*

Es ist daher geradezu leichtfertig, im Kontext der Theodizeeproblematik das Erklärungspotential der Erbsündenlehre als obsolete «Standardantwort» abzutun²³. Das vielfältige, auch «unschuldige» Leid in der Menschheitsgeschichte ist nicht die Rache und Strafe eines durch die Sünde beleidigten Schöpfers. Die leidverursachenden Faktoren im Gefolge der Naturgesetze wollen den Menschen auch nicht ausschließlich zum verantwortlichen, leidvermeidenden Gebrauch seiner Freiheit erziehen²⁴. Vielmehr entsteht das Leid als Infragestellung des Sinns von Sein überhaupt erst in der Relation des postlapsarischen Menschen zu Gott. Bevor überhaupt das Leid Gott in Frage stellen kann, stellt sich der Mensch durch die Sünde in Frage und alles Sein mit ihm. Eine Theodizee ist daher ohne vorausgehende Anthropodizee durch Gottes Erlösungstat nicht möglich.

Die Rechtfertigung des Menschen durch Christi Gnade allein wird nach katholischem Verständnis zuerst an Maria sichtbar: Sie wird sogar vor der Erbsünde bewahrt. In der Kraft der Gnade spricht sie als neue Eva (so zum ersten Mal Irenäus von Lyon) ihr uneingeschränktes (makelloes) Jawort zu Gottes Jawort in Christus. Als theologische Entfaltung ihres Jawortes ergab sich u.a. die Einsicht in ihre *virginitas in partu*²⁵. Zum Verständnis dieser Aussage ist daran zu erinnern, dass nach biblischem Zeugnis Tod, Krankheit und Schmerz als Zeichen der Entfremdung des Menschen von Gott, dem Quell des Lebens und Heils, qualifiziert sind. Es geht also weniger um ihren jeweiligen biologischen Aspekt; es geht um die mit ihnen verbundene Symboldimension, z.B. um die radikale Vereinsamung im Tod, der folglich das besiegelt, was die Sünde nach sich zieht: Einsamkeit, Isolation. Es geht aber auch um die seltsame Lebensgefahr, in die sich – ungerechterweise? – eine Frau bei der Geburt eines Kindes begeben muss, die doch *nur* neues Leben zur Welt bringen will,

und das ganz dem Schöpfungsauftrag Gottes gemäß. Das Buch der Genesis stellt die merkwürdige Ambivalenz der Gebärens in den Kontext der Ursünde (Gen 3,16). Ist der Mensch ganz (makellos) vereint mit dem Willen Gottes, müssen Krankheiten und Schmerzen zwar nicht ihre Natur verändern; sie verändern aber ihren realsymbolischen Charakter, d.h. ihre objektive Qualität im Horizont der Beziehung zu Gott. So drücken die Schmerzen, die Jesus erleiden muss, oder seine Todesangst, keine erbsündliche Trennung von Gott aus; sie besiegeln nicht das Sündersein Jesu. Jesu Schmerzen und Todesangst sind vielmehr in ein Leben mit Gott hineinintegriert, das diese Trennung nicht kennt, so dass Jesu Leiden und Angst zum objektiven Zeichen der Solidarität mit den Gott entfremdeten Sündern werden können. Auch Marias jungfräuliche, ganzheitliche Einheit mit dem Gott des Lebens wird durch das Bedrohungsszenario, das eine Geburt mit ihren Schmerzen natürlicherweise, aber vor allem für den postlapsarischen Menschen darstellt, nicht verletzt; sie bleibt die Unversehrte: Die gefallene Schöpfung ist in ihr wieder aufgerichtet. Der durch Christus neugeschaffene Mensch Maria ist in jeder Hinsicht gerechtfertigt: bewahrt vor der Ursünde und vor jeder anderen Sünde. In dieser umfassenden Rechtfertigung des Menschen ereignet sich die Rechtfertigung Gottes.

6. Die urgeschichtlich «gefallene» Natur

Bedenkt man die theozentrische Wesensbestimmung des Menschen, wird auch die theologische Einheit der Menschheit ersichtlich, unabhängig davon, wie sich auf horizontaler Ebene diese Einheit darstellen mag. Die Sünde eines ersten Menschen (oder der Urmenschheit) gegen das ursprüngliche, durch die Vermittlung der/des ersten Menschen allen Menschen zugedachte Selbstangebot Gottes ist darum schon genug, um das Verhältnis zwischen Menschheit und Gott zu qualifizieren. In dieses Verhältnis tritt jeder ein, wann und wo immer er als Mensch erschaffen wird und zu sich kommt. Der Rückbezug auf einen ersten Menschen ist außerdem denknotwendig, will man die faktische Universalität der nichtnotwendigen Gottentfremdetheit des Menschen und sein allgemeines, faktisch unvermeidliches Sündigen verständlich machen. Der Blick auf den ersten realen «Mann im Mond», der mit seinem sprichwörtlich gewordenen kleinen Schritt einen großen Schritt für die Menschheit machte, lässt erkennen, dass auch in einer Singlegesellschaft nicht jedes Gespür für ein stellvertretend-repräsentatives, symbolisches Handeln des Einen für Alle verlorengegangen ist. Ist *ein* Mensch auf dem Mond gelandet, sind *in ihm* (Röm 5,12d Vulg.) *alle* dort angekommen. In Adam haben alle einen Schritt zurück gemacht in die Gottentfremdetheit hinein, was das persönliche Sündigen nochmals anzeigt und als dessen Folge der Fluchtod

signalisiert (Röm 5,12d). Der Schritt zurück lässt auch den Einzelnen nicht vorankommen.

Der heilsgeschichtlich bedingte «Schritt zurück» des Menschen löst dessen sittliche Subjektivität nicht auf. Eine Identifikation von Sündigkeit und Natur des Menschen hingegen würde den Menschen in einen metaphysischen Widerspruch versetzen. Die im Römerbrief beschriebene Zerrissenheit, das Gute zu kennen und anzustreben, doch die gleichzeitig erfahrene Unfähigkeit, das Gute gegen den Hang zum Bösen auch zu verwirklichen (Röm 7,14ff), wäre die unaufhebbare Wahrheit der gefallenen Schöpfung *Mensch*. Erlösung müsste folglich auf eine Wesensveränderung dieses Geschöpfes hinauslaufen, was jedoch die Identität des Erlösten zersetzt; die Erlösung würde einen neuen Widerspruch setzen. Die heilsgeschichtlich gedachte Modifikation des Menschen zum Schlechteren hin vermeidet diesen metaphysischen Widerspruch.

Die wesenhafte, die sittliche Subjektivität begründende Ausrichtung des Menschen auf das Gute schlechthin, auf Gott, bildet zusammen mit der heilsgeschichtlich verstandenen Modifikation des Menschen durch die Ursünde die Voraussetzung für die Denkbare der Erlösung, und zwar innerhalb der Identität des Menschen. Die heilsgeschichtliche Entfaltung der «ganzheitlichen» Kategorie «gefallene Schöpfung (Natur)» ist also notwendig, soll die Erlösung von Welt und Mensch in Christus verständlich werden.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu ROBERT SPAEMANN, *Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre*, in: Ch. Schönborn u.a., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, Freiburg ²1994, 41–53.

² Vgl. CLAUD WESTERMANN, *Der Mensch im Urgeschehen*, in: KuD 13 (1967) 231–246, 235: «Alles urgeschichtliche Geschehen bzw. alles Urgeschehen bezieht sich auf die Gegenwart, und zwar unter Ausschaltung dessen, was wir Geschichte nennen.» Vgl. DERS., *Genesis 1–11* (= BK/AT), Neukirchen-Vluyn ³1983, 58, 90–95, 798–806. Ähnlich äußern sich NORBERT LOHFINK, *Das vorpersonale Böse. Das AT und der Begriff der Erbsünde*, in: ders., *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, 167–199, hier 186; J. ALBERTO SOGGIN, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, 2: Das Bild vom Paradies sei von gleicher Qualität und Aussagekraft wie das Bild vom Goldenen Zeitalter; es gebe keine wesentliche Gattungsdifferenz; ERICH ZENGER, *Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündenlehre*, in: *Erbsünde – was ist das?*, hrsg. v. S. Wiedenhofer, Regensburg 1999, 9–34, hier 26. Zur Diskussion dieser Interpretation vgl. LOTHAR RUPPERT, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (SBAB 18), Stuttgart 1994, 66–88; DERS., *Genesis, 1. Teilband: Gen 1,1–11,26* (FzB 70), Würzburg 1992, 531–536.

³ Vgl. exemplarisch HERBERT HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (SBS 10), Stuttgart 1966, 64, 66. Aus systematischer Perspektive vgl. z.B. HELMUT HOPING, *Freiheit im Widerspruch* (IST 30), Innsbruck u.a. 1990, 259–269.

⁴ Vgl. URS BAUMANN, *Erbsünde?*, Freiburg u.a. 1970, 252–267. Nach LOHFINK, *Das vorpersonale Böse* (wie in Anm. 2), 186f, symbolisiert die Sünde Adams nur die erste Sünde, der faktisch

weitere folgen, so dass alle Menschen als Sünder angesprochen werden können. Vgl. auch die Denkansätze von Piet Schoonenberg, Domiciano Fernández, Alejandro de Villalmonste, Karl Schmitz-Moormann u.a., zusammengestellt und kommentiert von HEINRICH KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983, 154–157, 189–205, 209–212.

⁵ Je mehr Schoonenberg die Innerlichkeit der Unheilssituation betont hat, desto besser konnte er seine Auffassung von der Sünde vor einem pelagianischen Verständnis schützen. Vgl. dazu MICHAEL SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (FThSt 29), Frankfurt a.M. ²1983, 69–103; BERND RUHE, *Die Dialektik der Erbsünde*, Freiburg Schweiz 1997, 19–48.

⁶ Diese Position vertritt KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Sämtliche Werke 26), Freiburg u.a. 1999, 107–115.

⁷ So WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 454; DERS., *Systematische Theologie II*, Göttingen 1990, 199f., 434; DERS., *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, in: W. Baier u.a. (Hrsgg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger I*, St. Ottilien 1987, 329–341, hier 338.

⁸ Vgl. WESTERMANN, *Genesis* (wie in Anm. 2), 805, oder HERBERT HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen ²1980, 186.

⁹ Diese Interpretation schlägt KLAUS BERGER in seinem Buch *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart 1996, 40–46, vor, relativiert sie aber mit dem Hinweis, dass sie nicht für das ganze Alte Testament stehe. Der platonisch-aristotelische «Gedankensplitter» von der ungeformten Materie in Weis 11,17 ist ebenso im Kontext des ersten Gebots und der Aussagen in Jes 44,6f, 24; 2 Makk 7,28; Joh 1,3; Kol 1,15f; Röm 4,17 zu verstehen.

¹⁰ Gottes Sein bestimmt EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ⁶1992, 303, als «a se in nihilum ek-sistere». Gott existiere gegen die Lieblosigkeit des Nichts und des Todes an und erweise sich so erst als wahre Liebe und ewiges Leben. Das Nüchtere und Böse verhelfen Gott zu seiner endgültigen Vollkommenheit.

¹¹ Diese Konzeption entwickelt der italienische Philosoph LUIGI PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Turin 1995, 166–198.

¹² Vgl. die berühmte Studie *Zur Naturgeschichte der Aggression* von KONRAD LORENZ, *Das sogenannte Böse*, München ²⁰1995, die durch die Soziobiologie und die Evolutionäre Ethik eine neue Grundlage gefunden hat. Vgl. dazu CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß*, in: ders., u.a., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre* (wie in Anm. 1), 80f.

¹³ Vgl. JOHN HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville, Kentucky 1993, 116, «Educated Christians» würden die Erbsündenlehre ablehnen: Sie wissen um deren mythischen Ursprung. Sie können aber die Erbsünde als genetische Programmierung des Menschen im Überlebenskampf der Arten verstehen lernen, der ohne Egoismus nicht zu führen ist. Vgl. auch RAIMUND SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama*, Münster u.a. 1997, 58f, 66ff, 73, 76.

¹⁴ Vgl. KONRAD LORENZ, *Der Abbau des Menschlichen*, ⁶1995, 282–286.

¹⁵ Vgl. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 359, 364, 379, 391 (Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt ⁴1975, Bd. 4: 314, 318, 328, 336).

¹⁶ Vgl. ROMANO GUARDINI, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel I–III*, Würzburg 1965, 54f.

¹⁷ Vgl. dazu LEO SCHEFFCZYK, *Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur*, Weilheim-Bierbronn 1992, 67–90. Man kann z.B. auch die Frage diskutieren, inwieweit die intelligible species zum Wirken eines Gegenstandes wesentlich hinzugehört. Vgl. dazu GUSTAV SIEWERTH, *Sein und Wahrheit* (Gesammelte Werke I), Düsseldorf 1975, 111–127; KARL RAHNER, *Geist in Welt* (Sämtliche Werke II), Freiburg u.a. 1996, 74ff.

¹⁸ Vgl. REINHARD BREUER, *Das anthropische Prinzip*, Wien u.a. 1981.

¹⁹ Vgl. zur Diskussion der Kriterien für Menschsein ULRICH LÜKE, «Als Anfang schuf Gott ...» *Bio-Theologie*, Paderborn u.a. 1997, 242–295.

²⁰ Man könnte freilich auch noch die Angelologie bemühen, um eine kosmische Dimension der Sünde anzuzeigen. Denkt man die «reinen subsistierenden Formen» mit KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* 12, Zürich u.a. 1978, 403ff, 415–428, in Analogie zur menschlichen Seele, die

Materie zum Leib «formt» (konstituiert), dann ist ebenso den Engeln ein Bezug zur Gestaltung des materiellen Kosmos nicht abzusprechen. Als freie Wesen können sie außerdem die Heilspläne Gottes unterstützen oder sich ihnen verweigern. Von daher legt sich der Gedanke nahe, dass diejenigen Mächte, die sich gegen Gott erheben, auch destruktiv auf materielle Vorgänge oder über das Materielle auf den Geist des Menschen negativen Einfluss nehmen können. Zu bedenken ist ebenso, inwieweit der Mensch als Bindeglied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt eine den Einfluss der Engel ermöglichende Rolle spielt. Vgl. dazu auch CLIVE S. LEWIS, *Über den Schmerz*, München 1978, 157–160.

²¹ Vgl. zur Psychologie der Ursünde ALBERT GÖRRES, *Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen*, in: Ch. Schönborn u.a., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre* (wie in Anm. 1), 13–35, und CLIVE S. LEWIS, *Über den Schmerz* (wie in Anm. 20), 81–101.

²² Vgl. THOMAS CELANO, *Leben und Wunder des heiligen Franziskus*, Werl ³1980, I 58–61, II 165–171 (124–127, 380–387): «Ich glaube, der war zur Paradiesunschuld zurückgekehrt, vor dem, wenn er wollte, selbst die wilden Elemente zähm wurden.» (II 166. 25; 383)

²³ So jedoch ARMIN KREINER, *Gott und das Leid*, Paderborn ³1995, 22.

²⁴ Diese Auffassung entwickelt ARMIN KREINER, *Gott im Leid* (QD 168), Freiburg u.a. 1997, 331–393.

²⁵ Vgl. dazu GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?* (QD 119), Freiburg u.a. 1989, 90–107.

NATUR UND SITTLICHES HANDELN

Beobachtungen am vermeintlichen Ende einer Beziehung

Künstlichkeit ist eines der Synonyme des technischen Fortschritts. Immer mehr wird technisch machbar, reproduzierbar, verlagert sich ins Virtuelle. Kaum ein Bereich kann sich diesen Entwicklungen entziehen. Von der alltäglichen Verwendung von Kunststoffen bis hin zur gentechnologischen Entwicklung von Lebensformen, von den Vorgriffen auf «künstliche Intelligenzen» bis hin zur virtuellen Simulation. Das «Ende der Natürlichkeit» scheint erreicht. Ausgerufen wird, bisweilen höchst medienwirksam, das «biotechnische Zeitalter».¹ Zuzugestehen ist, dass die Fülle der technischen Handlungs- und Gestaltungsalternativen (gerade in der Kombination von Genetik und Informatik z.B.) wachsen und sich nunmehr einem Kern annähern, der unter dem Vorbehalt der Unverfügbarkeit steht. Was «naturale Unbeliebigkeit» (W. Korff) als Vorgabe bedeutet, wird angesichts dessen unklarer. Auf der anderen Seite fordert «Natur» durchaus ihr Recht ein, bleibt eine Bezugsgröße. Der oft variierte Ruf «Zurück zur Natur!» ist nicht nur ein Phänomen der Werbung (von der Lebensmittel- zur Tourismusbranche, von der Architektur zur Politik): Protagonisten der Ganzheitlichkeit und Natürlichkeit – ob sie sich nun auf Rousseau berufen oder nicht – argumentieren in unterschiedlichen sachlichen Zusammenhängen mit dem Begriff der Natur und verwenden ihn mehr oder weniger bewusst im Sinne ethischer Argumentation und Wertung.

1. «*Secundam naturam*» – am Ende? Oder am Ende doch?

In diesem Kontext erhebt sich zugespitzt die Frage: Schaffen Technik, Artifizialität, Virtualität, schafft eine instrumentelle Vernunftkultur in der Dynamik ihrer Entwicklung letztlich jede naturrechtlich *mitgestützte* ethische Argumentation ab? Damit steht eine höchst komplexe, teils kontroverse moralphilosophische und -theologische Denktradition zur

ANDREAS-PAZIFIKUS ALKOER, Jahrgang 1962, Franziskaner-Minorit seit 1985, Priester (1992), Studium der Germanistik und Philosophie in Regensburg, der Theologie in Würzburg, seit 1997 Assistent am Lehrstuhl für Moralthologie in Regensburg. 1997 Promotion (über E. Levinas), Arbeit in der Gemeinde- und Krankenhausseelsorge (1992-95).

Debatte, die sich um die Begriffe Natur, Natürlichkeit und – schließlich – Naturrecht gruppiert.² Welche argumentative Rolle kommt diesen Begriffen, kommt der «Normativität der Natur» noch und bleibend zu? Wie stehen sie untereinander in Bezug und wie spielen sie sowohl formal als auch material zusammen mit korrelativen Begriffen wie Kultur und Technik beispielsweise für Begründung ethischer Argumentationen? Diese Begriffe sind immer wieder unterschiedlich akzentuiert worden – mit unterschiedlichen, teils sehr konkreten Folgen für Bearbeitung und Beantwortung ethischer Fragen. Ist Natur – was immer sie genauerhin sei – Depositum, dem sittliche Botschaften bis hinein in konkrete Handlungsge- und -verbote abzulauschen sind? Und in welcher Weise wäre diese Rezeption der «lex naturalis/aeterna» denkbar, wenn Rezeption selbst ein aktiver, mitformender Vorgang ist? Ist, bleibt Natur *eine* Bedingungsmöglichkeit des Ethischen und zugleich dessen Grenze, weil Naturales als Vorfreiheitliches auch der unmittelbaren Verantwortung entzogen bleibt, was wiederum näher zu diskutieren wäre? In diesen Vorfragen meldet sich die handlungs- und urteiltheoretische Relevanz von «Natur». Der Begriff wird sogleich durch äquivoke, univoke und analoge Verwendung belastet.

Die folgenden Überlegungen versuchen knapp, die Unverzichtbarkeit des Natur- und Naturrechtsbegriffs für die ethische Argumentation zu erwägen, ohne daraus schnelle Sicherheiten zu gewinnen. Nur eine begrenzte Problemanzeige vor dem aktuellen Hintergrund kann hier vorgelegt werden. Die großen historischen Linien und ihre Begriffsfassungen werden nicht explizit rekapituliert. Sie schwingen mit in einer Reihe von Beobachtungen, die erst auf den zweiten Blick konvergieren, aber gleichzeitig die Vielfalt unverzichtbarer Begriffsebenen andeuten.

2. Fünf «konvergierende» Beobachtungen

«Natürlich gleich gut!» – der alltägliche Sprachgebrauch spiegelt alltägliche Wertungen und eine *erste* Beobachtung, die bereits angeklungen ist. Sie liegt in der nach wie vor gängigen Verknüpfung des Etikettes «Natur» («natürlich», «Öko-» oder «Bio-») mit einem alltäglich handlungsorientierenden Werturteil (nämlich: «besser», «gesünder» etc.). Dies ist nur auf den ersten Blick Marginalie. Mag diese Verwendung instrumentell, intuitiv und vorreflexiv sein, im Kern ist sie eben doch eine ethische Argumentation, die hinläuft auf das klassische Axiom des «secundum naturam vivere». Hier liegt ein erstes Indiz dafür, dass der Naturbegriff trotz massiver Verflüssigungen in den Konturen einen Platz in der ethischen Argumentation behält. Freilich hält er auf dieser Ebene nicht allen Erwartungen stand. Die Reichweite bleibt begrenzt. Die unmittelbare Wertung, die in einen alltagssprachlichen Naturbegriff eingebaut wird, hat das

«Naturbelassene» als natürlich Gutes im Sinn. Bewertungen schließen sich an – ein Gegenbegriff, das Unnatürliche, ist schnell bei der Hand. So wird das Naturargument oft genug nicht als Konsens-, sondern als Kampfargument eingesetzt. Nun ist Abgrenzung keineswegs illegitim. Sie wäre freilich nicht polemisch, sondern sachlich zu begründen. Allerdings gilt das Augenmerk hier eher dem «dass» als dem «wie», dem Rückgriff auf Naturalität als ethischem Argument. Ein erster Eindruck, der zu denken gibt, aber gleichwohl Präzisierungsbedarf anzeigt. Deskription der Naturbelassenheit oder -gemäßheit ist nicht *automatisch* und in jedem Fall ethische Qualifikation.

Eine zweite Beobachtung bezieht sich auf ein Phänomen, das noch einen Schritt näher an die in engerem Sinn ethische Deskriptions- wie Argumentativkraft des Natürlichen heranreicht. Man kann ohne Frage feststellen, dass konkrete sittliche Handlungen und Richtlinien mit natürlichen Gegebenheiten und Strukturen begründet werden. Der Mensch ist seinem Wesen, d.h. der Natur seiner Natur nach wandelbar, weil er einer bestimmten Kultur unterliegt und ein wandelbares Bewusstsein hat. Er gestaltet Natur (auch seine eigene, darin liegt der Kern des Sittlichen!) in Grenzen nach seinen Vorstellungen. Insofern Natur wie Kultur wandelbar sind, ist der Bezug zur Freiheit des Menschen nicht mehr eindeutig nur vorgegeben, sondern aufgegeben und gestaltbar. So zeigt sich die «*lex naturae*» auch als «*lex culturae*» einer Vermittlung, für die der Mensch in Geschichte und Gesellschaft zuständig und verantwortlich ist. An die Stelle eines zeitlosen Naturbegriffes tritt der Begriff eines geschichtlichen Prozesses. Zum geschichtlichen Wandel des Naturbegriffes kommt verstärkt die Erfahrung der Pluralität weltanschaulich-kultureller Standpunkte. Dennoch behält der Verweis auf Natürlichkeit oder «Selbstverständlichkeit» (was nicht einfachhin identisch ist) auch in pluralen Kontexten unübersehbar weiterhin einen zuerst deskriptiv-empirischen Gehalt in der Beschreibung dessen, was *grosso modo* in einem Gemeinwesen gilt, sodann auch in der Beurteilung einzelner Handlungen als natürlich und damit gut und richtig. Aber gerade hier sind historisch auch Veränderungen abzulesen, die den fundamentalen Konsens in Wertfragen betroffen haben. Man erinnere sich nur der nicht unkomplizierten Entwicklungen in der Menschenrechtsfrage, der veränderten Rolle der Geschlechter, des Bewusstseins für die Ökologithematik oder der Einschätzung der Todesstrafe. Immer wieder durchbrachen Menschen mit präzisen Forderungen gesellschaftliche Normvorstellungen, die als bislang unbefragt, mithin «natürlich» galten. Traditionelle Ansichten weichen neuen Selbstverständlichkeiten. Auch in einem prozedural gefassten Verständnis von Natur und Kultur wird das Naturargument also auf dieser Ebene größerer Abstraktion bleiben, wobei die Probleme nicht in der Deskriptionsebene liegen, sondern

Eigenheiten und beschränkte Reichweiten des „in der Regel Geltenden“ deutlicher hervortreten lassen. So beschreibt dieser Naturbegriff einen jeweiligen historischen ethischen Konsens, der – und hier entzündeten sich dann die Einzeldebatten – freilich nicht einfach beliebig ist, sondern wiederum kritisiert und interpretiert wird im Geflecht von naturalen Vorgaben, reflektierter Kultur (also Traditionen, Normen und Haltungen) wie ethischer Innovationsgabe.

Eine dritte Beobachtung ist schon angeklungen. Sie bezieht sich auf die gewachsene Aufmerksamkeit für die Ökologiethematik selbst. Hinsichtlich der bleibenden Relevanz des Naturbegriffs geht es hier nicht allein um Beschreibungs-, Begründungs- und Bewertungszusammenhänge, sondern um Natur als «Materialobjekt» der Handlungstheorie selbst. Systematisch markiert dies eine unverzichtbare Stelle der ethischen Argumentation. Dass Natur auf dieser Ebene nicht aus dem ethischen Diskurs verschwinden kann, darf – jenseits der Wellenbewegung ökologischer Interessen und Moden – als sicher behauptet werden. Dennoch wird genau an dieser Stelle auch etwas anderes sichtbar. Was voraufklärerisch, vorindustriell als das Vorgegebene, Unbeherrschbare und zugleich als das Chaotisch-Bedrohende (Natur ist also nicht nur mit dem *ordo*-Gedanken verbunden!) empfunden werden musste, der Verantwortung wie der Handlungsfolge des Menschen entzogen, zeigt sich in der Analyse heute zunehmend (wenn auch keineswegs ausschließlich) als Folge des zu verantwortenden Eingriffs der Menschen. Diese Kontrasterfahrung der Bedrohtheit natürlicher Mitwelt gerade in ihrer Aufgegebenheit für den verantwortlichen Handlungsraum wird hier immer deutlicher: Was vormals – phänomenal zum Verwechseln ähnlich – als «*fatum*» hingenommen werden musste, lässt sich zum Teil in hochkomplexen Analysen auf Fernauswirkungen menschlichen Handelns im Zeitalter der Globalität beschreiben (man denke z.B. an Klimaveränderungen, Abholzungen, Flussbegradigungen und die Katastrophalität der Folgen eines unbedachten Umgangs mit den hochkomplexen und dynamischen Ökosystemen). Die gleiche technische Kultur und Vernunft erkennt mit ihrem Instrumentarium Folgen ihres eigenen Handelns und trägt so zu Entdeckungszusammenhängen und Erkenntnisfortschritten bei. Mit ihnen wachsen im Verbund von Deskription und Deutung auch Verantwortungszusammenhänge. Auf dieser Ebene ist Natur in ihrer Fragilität nicht nur theoretisches Argument, sondern bleibende Herausforderung der ethischen Argumentation. Dies unterstreicht eine weitere Beobachtung.

Sie, die vierte Beobachtung, bündelt exemplarisch einige Fragen: Was heißt «natürlich» für weiblich und männlich? Was in der Sexualethik? Für gleichgeschlechtliche Sexualität? Für Lebensbeginn und Lebensende in der Medizinethik, für (vorgeblich therapeutische) Klonierung, in der Stammzellenforschung, Gehirn(gewebs)- und Xenotransplantation? Für Gen-

forschungen, gentechnisch veränderte Pflanzen und Tiere? Was in der artgerechten Tierhaltung? Schaut man sich diese Brennpunkte gegenwärtiger ethischer Diskussion an, dann laufen sie zumindest an einem Punkt zusammen, der Frage nach der Natürlichkeit und den möglichen Grenzen der Gestaltbarkeit, die selbst wiederum die Frage nach der Natur der Person, der Natur der Natur, der Natur der Verantwortung stellt. Aber schon damit verwenden wir den Begriff bewusst mehrdimensional, aber nicht ohne Konvergenzintention. Es geht mithin in einem weiteren Abstraktions- und Interpretationsgrad des Naturbegriffs um einen Ansatz ethischer Prinzipensicherung, die dafür gerade steht (wenn auch im Detail graduell modifizierbar), dass Bereichsethiken in ihren Einzelfragen argumentativ kompatibel bleiben. Hier kann ein offener, mehrdimensionaler Naturbegriff, der freilich eine hohe Wissenskulturland verlangt, vermeiden, dass man moraltheoretisch zum «moralischen Chamäleon»³ wird, sprich: unter der Hand je nach Problemkreis Prinzipien appliziert oder wechselt, ohne darüber Rechenschaft abzulegen. In dieser Hinsicht bleibt ein vermittelnd-kritischer Begriff notwendig für die Ganzheitlichkeit und Unteilbarkeit einer prinzipiellen, weil unteilbaren Moraltheorie. Es kann ein mehrdimensionaler Begriff von «Natur» sein – freilich nicht er allein. Ein Beispiel wäre die Frage nach dem ethischen Status des Embryos in den unterschiedlichen Debatten um Abtreibung und verbrauchender Forschung.

Eine fünfte und letzte Beobachtung. Sie hat eher explikativen Charakter und hängt mit der vorhergehenden zusammen. Hinter dem Rücken des vermeintlichen Endes der ethischen Argumentativkraft des Natürlichen meldet sich ein besonderer Rekurs auf ein «Naturrecht» an, das weitaus kühner formuliert, als es die stärkste theologische Formung je tat⁴: Hand in Hand mit dem Anspruch der Biologie, gerade in der Kombination von Gen- und Gehirnforschung mit modernen Datenverarbeitungstechnologien Leitwissenschaft zu sein, werden zunehmend anthropologische Redeweisen und Vorstellungen der mehrdimensionalen Natur des Menschen (seiner Personalität, Intersubjektivität, seiner Geschichte, den Träumen, Gefühlen, Gedanken, seiner psychophysischen, sozialen, emotionalen, rationalen und religiösen Komplexheit) eingedampft in die Metaphorik des Genetischen oder des Hirnphysiologischen⁵ – vom eben entdeckten Moralzentrum im Präcortex bis hin zu den genetischen Subsidiären jeglicher menschlichen Regungen. Aber das Vokabular spiegelt Tieferes. Auch wenn ein «Glaubensgen» noch nicht letztlich isoliert ist – im hohen Vertrauen auf die Chancen der Entzifferung des «neuen Tetragramms» A-T-C-G (nach den vier Basen der DNA, also Adenin, Thymin, Cytosin und Guanin – anstelle des alttestamentlichen: JHWH) liegt ein massiver Naturalismus, der naturale Bausteine und komplexe Informationstransmittierungen im Menschen selbst als unhintergebares Fundament der

Rekombination suggeriert. Versuchungen dieser Art sind nicht neu, anthropologische Monismen und Naturalismen gibt es in vielerlei Varianten. Neu erscheint aber Dimension und Radikalität, mit der – zumindest im optimistischen Vorgriff – auf die primären naturalen Bausteine vertraut wird hinsichtlich der biologisch-naturalen und ethischen Meliorisierung des Menschen durch die Verbesserung der Gene – nach dem vermuteten Scheitern aller kulturell, sozial, politisch oder religiös fundierten und tradierten Moral. Eine neue Utopie mit neuen Parametern, die den Menschen selbst neu einstellt, was durchaus wortwörtlich zu verstehen wäre? Die Überlegungen zum «Menschenpark» à la Peter Sloterdijk sind durchaus ein Signal.⁶ Zwar müssten auch Anhänger dieser Meliorisierung wieder begründen, worin die Verbesserung liegt, welche Kriterien sie hat, wie diese zu legitimieren wären, welchen Naturbegriff sie dabei anlegen, aber zunächst fällt genau hier auf, dass es sich um einen verschärften Rückgriff auf naturales Material handelt. Auch er wird Natur nicht aus der ethischen Relevanz entlassen, aber es wird zu fragen sein, inwieweit nicht gerade hier die menschlichen Komplexität von Kulturnatur und Kulturnatur über die griffige Formelhaftigkeit von Genkombinationen und Algorithmen der Informationsübermittlung in ein starkes Naturgesetz mit handlungstheoretischen Implikationen überführt wird. Mag man dabei der ethisch nicht unbedeutsamen Tatsache des Ausschlusses von Freiheit (eventuell noch im Sinne von Zufälligkeiten der genetischen Kombination) Rechnung zollen oder sie als theoretisch und fiktional abtun, in der Kombination mit praktischen Eingriffsmöglichkeiten, die die Natur des Menschen in einer Kerndimension selbst betreffen, zeigt dieser Naturalismus neuer Qualität eines – dass Natur wiederum nicht einfach aus dem ethischen Diskurs verschwindet, sondern mit umgedrehter Wertung wiederkehrt: «Natürlich gleich schlecht!» Angesichts von Defekten, Schwächen, von Verfall, Krankheit und Tod ist Verbesserung des Defizitären angezeigt. «Datum» wie «fatum» nicht nur von Um- und Mitwelt stehen zur Debatte, sondern der Mensch selbst. Seine «nicht festgestellte» Natur ist eo ipso entwicklungs offen, onto- wie phylogenetisch, aber Unmittelbarkeit wie Akzeleration des Zugriffs verleihen der Entwicklung deutlich verschärfte Züge.

Spätestens an dieser Stelle meldet sich eine grundlegende Dimension an, die wiederum einen naturrechtlichen Einschlag hat: die Menschenwürde-thematik, der ein harter Naturalismus nicht gerecht wird. Wertbeziehungen, Werturteile und sittliche Erkenntnisse lassen sich niemals auf eine bloß objektive Natur zurückführen. Naturrecht aber, auch in einer «weicheren» Fassung und konkreten Ausgestaltung als Kulturrecht, hat einen harten Kern – zumindest in der Menschenwürdefrage, im Menschenrechtsdiskurs⁷, die das Indisponible und Prä- oder Nichtdiskursive der Integralität der Person schützen⁸ und gleichzeitig über Pluralitätsgrenzen nachfolgen-

der Fragestellungen konstituieren wollen im Sinn eines Ethos der Solidarität gegenüber dem Recht des Stärkeren (qua Eingriffs- und Definitionsmöglichkeiten). Trotz aller gravierenden Unterschiede wiederholt sich eine Problematik, die zur Renaissance eines starken Naturrechtsdenkens nach dem 2. Weltkrieg geführt hat – gegen die Hypertrophierung und Ideologisierung eines singulären Parameters (Rassenzugehörigkeit) zur willkürlich-definitiven Handlungslegitimation. Bei aller Offenheit eines Naturrechtsbegriffes, der veränderten Einsichtslagen und wissenschaftlichen Möglichkeiten auch konstruktiv Rechnung trägt – an diesem Punkt ist der Naturrechtsbegriff, somit ein Rekurs auf Natur als präpositiv, weiterhin in einem spezifischen Sinn unverzichtbar, etwa in der Sicht, die R. Spaemann formuliert hat: «Naturrecht kann heute nicht mehr als ein Normenkatalog, eine Art Metaverfassung, aufgefasst werden. Es ist eher eine Denkweise, und zwar eine alle Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise.»⁹ – Summa summarum: Natur lässt sich also aus der ethischen Debatte so leicht nicht ausschließen – nicht in ethischen Begründungszusammenhängen, nicht in der Themenbereitstellung, wobei unsere Beispiele und Beobachtungen aber auch deutlich gemacht haben, dass die Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur (als relativ freier Gestaltungseingriff) nicht statisch sind, der argumentative Stellenwert unterschiedlich bleibt. Der Naturbegriff ist also nicht nur nicht auszuschließen aus dem ethischen Diskurs, sondern zudem in einer bestimmten Fassung und Funktion (damit in Grenzen und Korrelationen) immer neu einzubringen.

3. *Natur: ideal und statisch oder real und relational?*

Die Unterschiedlichkeit in der Fassung und Verwendung des Naturbegriffs in der ethischen Argumentation ist nicht neu. Begriffsebenen und Vorstellungen kreisen dabei um bestimmte Zentren: Natur als Notwendigkeitsbereich der Kausalität und Entelechie bringt je länger je mehr einen vorrangig *deskriptiven* Zug in die Argumentation. Die Komponente der Naturgemäßheit grenzt – wie angedeutet – an einen *ethischen* Akzent in der Wertung des Abnormen oder Unnatürlichen, Wertungen implizierend, und an Beschreibungen ein lokal gültiges Konsensethos (als Summe aus «jeweiligem» Naturrecht und Kulturethos). Davon zu unterscheiden ist ein Naturbegriff, der Natur als innere Beschaffenheit von Dingen (nahe am Wesensbegriff von Natur) betrachtet, Genese und konkrete Verfasstheiten aus der bloßen Faktizität, Zufälligkeit und Jeweiligkeit an das Allgemeine vermittelt. In diesem qualitativen Sprung (der Sicht auf die «Natur der Natur» oder der «Natur der Natur des Menschen») liegt die Gefahr der Entkontextualisierung¹⁰, Enthistorisierung, Entdynamisierung, die Gefahr einer statisch-idealtypischen Ontologie. Sowohl in den Naturwissenschaft-

ten¹¹ als auch in Philosophie¹² und Theologie¹³ spiegelt sich phasenweise die Versuchung, die *Mehrdimensionalität* des Natur-, Naturgesetz und Naturrechtsbegriffs, deren Erhellung sich ja zum Teil gerade dem nicht immer konfliktfreien Wechselspiel der jeweiligen Hermeneutiken verdankt, aufzulösen in eine spezifische Eindimensionalität: in einen Natur-, Naturgesetz- oder Naturrechtsidealismus, -realismus oder -relativismus, der durch den jeweiligen Ansatzpunkt eine eigene Färbung naturwissenschaftlicher, philosophischer oder theologischer Provenienz bekommt. Das heißt gerade nicht, dass die Naturbegriffe auf diesen Ebenen nicht weiträumig vieles leisten. Es heißt nur, dass sie voneinander isoliert entweder zu konkret oder zu abstrakt sind. Unabweisbar besteht auf jeder Ebene der Vorteil der Komplexitätsreduktion, die auch handlungstheoretisch unerlässlich bleibt im Sinne der Handlungsermöglichung und der Handlungsorientierung angesichts der leichthin handlungshemmenden Pluralität von Optionen und Alternativen. Ordnung schafft Handlungssicherheiten, aber diese sind nicht immer von unbeschränkter Reichweite. Anders gesagt – realiter ist das Begegnende erheblich komplexer. Ein offener Naturbegriff, der sich dem stellt, bietet damit aber auch weniger vorgebliche Sicherheiten. «Technische», theoretische wie ethische Fragen werden offener, damit zugleich riskanter.

Dem entspricht auch in Zeiten von Artifizialität und Virtualität oder des mutmaßlichen Endes der Natur auf wenigstens drei durchaus abhebbaren Ebenen die Naturverwiesenheit ethischer Argumentation. Platzhalter des Naturbegriffs in der ethischen Argumentation sind Begriffe wie Retinität, Anthroporelationalität und Interdisziplinarität. Die beiden ersten Begriffe sind üblicherweise mit dem Bereich der ökologischen Ethik verkoppelt, implizieren aber weit mehr, der dritte beschreibt eine – nicht nur – ethisch-theologische Verfahrensweise und Hermeneutik.

Retinität, der erste Platzhalter, meint die komplexe Interdependenz natürlicher, ökologischer Systeme als vernetztes System mit Prozesscharakter, bei dem die Änderung eines Faktors Mitveränderungen der anderen mit sich zieht. Gewachsene Aufmerksamkeit¹⁴ (für Ursachen- und Intentionen, Mittel- und Folgenabschätzung) in Makro- wie Mikrostrukturen lassen sich auch als Analogiemodell dafür denken, wie die verschiedenen geladenen Naturbegriffe (deskriptiv, quantitativ, qualitativ, normativ-ethisch, essentiell-substantiell) in einer argumentativ-operativ vernetzten Relation stehen. Das Herausbrechen der ethischen Komponenten oder Kontexte des Naturbegriffs verändert auch die übrigen Begriffsfassungen.¹⁵ Die Ebenen sind sachlich vernetzt, thematisch unterscheidbar und argumentativ aufeinander bezogen. In und unter allen Einzeldiskursen ist deshalb der Naturbegriff schon aus reiner Begriffsökologie nicht ausblendbar. So formal diese Anmerkung auf den erste Blick erscheinen mag, sie ist

materialiter auffüllbar und korrespondiert mit einem zweiten Faktor und Ansatz, der hier zu nennen ist. Er ist ebenso in der Umweltethik beheimatet (dort als Abgrenzung zu holistischen, bio- oder pathozentrischen Modellüberlegungen)¹⁶, impliziert aber weitreichendere wissenschafts- und naturtheoretische Anschlussüberlegungen hinsichtlich der Korrelationalität der Naturbegriffe. *Anthroporelationalität* als zweiter Platzhalter präzisiert diese formale Transformation noch einmal hermeneutisch: Natur als «Gegenüber» einer praktischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik wird gesichtet und die Stellung des Menschen in ihr und ihr gegenüber, die besonders durch Reflexivität und Verantwortung gekennzeichnet ist, ohne die Sonderstellung des Menschen als zu verabsolutieren oder sie andererseits zu nivellieren. Dieser Ansatz fügt der durch Retinität gekennzeichneten Objektseite der ethischen Argumentation und der Vernetzung der Termini, zudem noch die Vernetzung mit dem erkennenden und handelnden sittlichen Subjekt hinzu: seine spezielle *Naturrelationalität*. Er hat aber nicht nur Bedeutung für eine Bereichsethik, sondern paradigmatischen Charakter für den «schonenden» Eingriff, Zugriff und Begriff des ethischen Arguments überhaupt. Richtet sich hierbei der Blick auf das die Natur erkennende sittliche Subjekt, so bringt eine dritte Bedeutungsfacette auch Modus und Methodik deutlicher in Position. Der Naturbegriff kann in der ethischen Argumentation auch als ein *Brückenbegriff der Interdisziplinarität* zwischen Naturwissenschaften, zwischen Human- und Sozialwissenschaften, zwischen Philosophie und Theologie gelesen werden. Dabei wird er zum Vermittlungsbegriff eines Dialogs, in dem die jeweiligen Perspektiven der Naturalität sich wechselseitig erhellen, anfüllen, interpretieren und kritisieren. Interdisziplinarität kann so auch gefasst werden als methodische Nachfolgerin eines klassisch-gefüllten Naturrechtsdenkens in der theologisch-ethischen Argumentation. Die vorsichtig-aufmerksame Vermittlung von Fakten sucht in einer interdisziplinären Hermeneutik nach Ordnungsmustern, die der bloßen Faktizität teils inhärent sind, aber sicher nicht einfach greifbar vorliegen. Jeder Akt der Interpretation als ordnender und zugleich handlungsorientierender lässt sich nicht vollkommen auf die «hard facts» der Empirie zurückbiegen. Freilich kann Interpretation (als Signum des «animal rationale» zur Vernunft- natur des Menschen gehörend) diese Daten nicht einfach überspringen. So ist festzuhalten, dass Interdisziplinarität als unverzichtbarer Standard moraltheologischer Hermeneutik¹⁷ selbst in gewisser Weise ein naturrechtliches Denken *von unten* fortzusetzen sucht, «von unten» deshalb, weil die naturale Vorgabe nicht einfach deduktiv auf eine sittliche Aufgabe umgemünzt oder abgelesen wird und in den Grenzen der Freiheit und Verantwortung, die Natur wiederum selbst signalisiert, in Anschlag gebracht wird. In Aufnahme der Faktenanalyse der dialogisch konsultierten Wissenschaften entsteht ein

vielschichtiger hermeneutischer Prozess, der über Anregung, Kritik, Perspektivenerweiterung und Sinnintegration die naturale Vorfindlichkeit in einem historischen Prozess wachsam und genau deutet und an einen Sinnhorizont vermittelt, der selbst Akzentverschiebungen und Präzisierungen, aber nie einer völligen Beliebigkeit unterliegt. Mit dieser Verknüpfung und dem Versuch, die regional-selektiven Vorgaben von Human- und Sozialwissenschaften aufzunehmen und zu begleiten, nimmt das moraltheologische Arbeiten *eine* naturrechtliche Perspektive auf, führt sie weiter, ohne in ein starres naturalistisches, ahistorisches Substanzdenken oder aber in biologistische Reduktionen zu verfallen.

4. *Natur und ethische Argumentation: Einweisung in eine unabschließbare Kommunikation*

Das ethische Argument dient der Begründung eines Handlungs- und Haltungsanspruchs hinsichtlich seiner Richtigkeit und Angemessenheit. Ohne zwangsläufig einen Kurz- oder Fehlschluss vom Ist-Zustand zum Postulat des Sollens zu begehen¹⁸, wird das Naturargument als Basis-, Brücken- und Grenzbegriff in deskriptiver, kritischer, orientierender und normierender Funktion unverzichtbar bleiben. In einer «Hierarchie der Naturbegriffe», die sich dem jeweiligen Zuschnitt ihrer «harten» oder «weichen» Füllung (im Sinn der Unterscheidung von «hard» und «soft sciences») verdankt, spiegelt sich ethisch-argumentative Gradualität und unterschiedliche normative Treffsicherheit. Diese allgemeine Charakteristik des Naturbegriffs in ethischer Argumentation ist dann jeweils «vor Ort» zu präzisieren.

Die «Natur des Menschen» und die «Natur der Natur» sind nicht einfach-hin identisch, sondern stehen ursprünglich in einer kreativ-prokreativen Relation. Reflexivität und Freiheitsmomente des Menschen als naturbezogen und von ihr unterscheid-, aber nicht lösbare, tragen gegen einen idealisierten Naturbegriff die Spannung ein, die wiederum auf einen ethisch relevanten Bereich verweist: Distanz und Offenheit des Interpretations- und Deutungsvermögens verweisen darauf, dass Faktizität und Naturalität nicht identisch sind mit Moralität. Tatsachenwissen und Sinngebungswissen bleiben auch unter dem Vorzeichen «Natur» von unterschiedlicher ethischer Relevanz. Die Fakten – das «datum» – gibt zu denken, gerade an den kontroversen Stellen. Ethisch ist der Naturbegriff eher problemindikatorisch offen und kritisch, umfängt Dimensionen der Prozessualität, der Geschichtlichkeit in teleologisch-entelechieller Perspektive. Natur als Tatsache und als ordnender Theoriebegriff ist nicht abzukappen von Relationalität und Dynamik in den verschiedenen Ebenen, die in prominenten Zielsetzungen des Naturarguments in der ethischen Tradition einschlägig werden wie z.B. die Idee einer höheren Gerechtig-

keit *über* dem Faktischen (bei Aristoteles) und an ihm entlang oder die Verbindung des menschlichen Wesens mit der psychophysischen Realstruktur (die «*inclinationes naturales*» bei Thomas v. Aquin) mit dem sittlichen Anspruch der Gestaltung der Entscheidungsräume verweisen auf Bedingungsmöglichkeiten ebenso wie auf Grenzen des Naturbegriffs, der nicht nur ethisch Korrelatbegriffe der Ergänzung, Vermittlung und Präzisierung braucht – wie etwa den der Kultur, die den praktischen Vollzugsraum der Natur des Menschen kennzeichnet und öffnet. In dieser wechselseitigen Durchdringung und kritischen Interpretation ist der Naturbegriff dann auch Indikator dafür, dass nicht alles – und alles völlig – in der Autonomie zur Disposition des Menschen steht, dass es einen widerständigen Rest gibt, der Vorgabe und Grundlage bleibt. Allerdings wird dessen Bestimmung immer prekärer, zumal Zugriffsmöglichkeiten und die Gestaltungsoptionen in Bereiche vordringen, die bislang Kultur- wie Naturtheoretikern als unzugänglich erscheinen mussten. Man denke wiederum an die Gen- und Hirnforschung mit ihren Chancen und Risiken.

Wenn K. Demmer von der «Einweisung in eine unbegrenzte Kommunikation über das Naturrecht»¹⁹ spricht, dann trifft dies von der Sache wie von den ethischen Verfahrensweisen her genau den Kern und vermeidet damit eine rigoristische, juristische oder kasuistische Verengung des Naturrechtsbegriffs. Die Komplexität der Sachverhalte, die Mehrdimensionalität der Begriffe, der Vermittlungsperspektiven und der interdisziplinäre Dialog erweisen sich *in* sich und *über* sich hinaus als ein Projekt der Vermittlung von Fakten-, Theorie- und Sinndimension. Genau dabei bringt theologische Ethik ihre spezifische Sicht und Tradition in den Diskurs mit ein, wobei sie – trotz der Probleme, auf die sie immer wieder trifft, die nur zum Teil mit sachlichen Differenzen zu tun haben, sondern auch der advokatorischen, solidarischen und schließlich prophetischen Perspektive, die sie zu vertreten hat – immer auch gerechnet hat und rechnet mit der einer allgemeinen ethischen Vernunft, einem Einsichtsvermögen, das an ihren eigenen (kirchlichen) Grenzen nicht Halt machen kann, sondern der ethischen Vernunftnatur des Menschen selbst inhäriert.²⁰

5. Natur als Schöpfung in heilsgeschichtlicher Spannung

Natur ist als bloßes Material nicht angemessen beschrieben. Die ordnend-essentielle Ebene tritt notwendig dazu. Aber auch sie eröffnet nicht die letzte Dimension, die eine Ziel- und Sinndimension ist. Diese Sinndimension muss evidenterweise nicht automatisch mit einer *bestimmten* Glaubensdimension verknüpft, von ihr explizit umfassen sein, wenngleich die Vermutung sich erhärten lässt, dass immer Elemente einer wie *impliziten* Metaphysik ungenannt mitgemeint werden. Dies näher zu diskutieren ist

hier nicht das Anliegen. Vielmehr geht es um einen *expliziten* Bezug. Es ist der Rekurs auf einen Begriff der biblisch-christlichen Tradition, auf den Begriff der «Schöpfung», der für den ethischen Diskurs Konsequenzen ankündigt, die hier nur angetippt werden können. Dieser Begriff hat integrale Weite (und kritisiert alle Verengungen) und korreliert, setzt in Relation, Dynamik und Spannung die grundlegende Güte und Ordnung der Schöpfung, ihre Dynamik und Freiheit zur Selbsttranszendenz (auf Seiten des geschaffenen sittlichen Subjekts) mit den entsprechenden, oft genug schmerzlich erfahrenen Kontrasterfahrungen, seien sie naturkatastrophal oder mit den Kategorien von Schuld und Gebrochenheit behaftet.

In der Spannung von Gen 1f. und Gen 3 beispielsweise spiegelt sich in einem Ursprungsszenario einerseits die Güte der *natura naturata*, die mit der Güte der *natura naturans* in einem Ursprungsverhältnis steht, andererseits aber auch genau der Eintrag der Ambivalenz, der die Rückseite der Handlungsfreiheit des Menschen ist. Nicht zu übersehen ist biblisch aber auch ein «aufklärerischer Blick» auf Natur und Mitwelt. Er gehört zu den letztlich handlungsermöglichenden Grundzügen, die Freiheit und naturale Gebundenheit des Menschen gleichzeitig mittreffen. In der Konzentration auf die Theonomie findet sich ein Moment der Entdivinisierung und Demystifizierung des Naturalen. Gekappt wird dabei nur die entmündigende Überwältigung des Menschen durch Hypostasierungen des Naturalen. Der Grund von Freiheit und Verantwortung liegt eben nicht allein hier, sondern hat ein eigenes Zentrum im Kern der Theonomie. Das Verhältnis zum Welt, Natur und Mitwelt lässt sich von diesem transzendenten Grund her nochmals anders fassen: Die Vorgabe (*datum*) des Naturalen in seinen vielfältigen Beziehungen und Dynamiken ist letztlich in der Perspektive des Glaubens als «*mandatum*» zu fassen, der Mensch «Mandatar»²¹ in seiner Natur. Damit ist Beliebigkeit grundsätzlich so kritikabel, wie der Gestaltungsspielraum gleichzeitig angewachsen. Denn schöpfungstheologisch und schöpfungsethisch ist ja immer auch darauf hinzuweisen, dass Vorgegebenes und immer stärker Gestaltbares essentiell in Verbindung steht mit einer Bestimmung: dem Nichtgöttlichen ist die vom transzendenten Grund immanent eingestiftete Befähigung zur Selbsttranszendenz eigen, was evolutiv, koevolutiv und *anthropologisch* zutrifft. Hier setzt dann die bleibende und grundlegende ethische Frage nach dem an, was und was wieweit unter welchen Prämissen mit welchen (möglichen) Folgen in die Disponibilität fällt. Diese Offenheit ist in ihren Reichweiten und Grenzen aber schöpfungstheologisch keineswegs naiv oder idealistisch. Sorge und Fürsorge für Gottes gute Schöpfung in und durch ihre Fragilität und faktische Beschädigung (Schuld und Sünde) hindurch ist der bleibende Rahmen, in dem der Mensch als Verwalter der «*creatio continua*» in all ihren Spannungen und Brüchen steht.²² Theologisch sind die Denkweisen und

Annäherungen an die Schöpfungsordnung, an die «moralische Ordnung, die Gott dem Leben selbst gibt» (J. Römelt), nicht zu trennen von dem, was soteriologisch und eschatologisch, somit teleologisch mitbedacht werden muss. Die manchmal dünnen Fäden dürfen hier auch für die ethische Reflexion nicht durchschnitten werden – gerade um die Rationalität des Arguments zu retten und vor einer falschen Irrationalität zu bewahren. Die sittliche Anforderung an den Menschen kann also nicht Anpassung *an die* oder *der* Natur bedeuten, aber auch nicht umgekehrt die bloße Anpassung der Natur an den Menschen, sondern verfügt die Gestaltung menschlicher Geschichte im Sinne jener dialogisch-responsorischen Kommunikation *mit* Gott und *mit und in* Gesellschaft, denn Geschichte ist mehr als Natur. Leitprinzip menschlichen Handelns in theologischer Perspektive ist letztlich nicht die Natur (in ihrer Güte wie Unbarmherzigkeit, in der Vielfalt und im Zusammenspiel ihrer Dimensionen), sondern die Güte und die Barmherzigkeit Gottes selbst. Dies ist letztlich auf den Telos eines christlichen Ethos bezogen: die Liebe. Die Forderung nach Liebe lässt sich nicht aus einer bloßen Naturordnung ablesen, sondern bezieht sich stark auf Erlösung. Der Zusammenhang von Natur und Wille Gottes kann dann auch so verstanden werden, dass die Natur verschiedene Möglichkeiten des Handelns gibt, der Wille Gottes aber, der sich in der Geschichte offenbart, das entscheidende Kriterium ist, was als sittlich verbindlich gelten soll. Damit wäre das Heilshandeln Gottes die Begründung für das sittliche Sollen. Bleibt die schwierige wie spannende Aufgabe der Übersetzung und Entzifferung. Das «semper maius» korreliert mit der Unabschließbarkeit der Kommunikation. Das beschneidet aber die Gestaltungsräume nicht, sondern eröffnet sie *primär*.

Natur ist in der Krise, Natur ist hier Krise – das zeichnet sich für die Natur des Menschen und seine Zukunft deutlicher denn je ab. Aber Krise, also Unterscheidung und ihre Möglichkeit, hat mit Freiheit und Verantwortung zu tun. Keine der Größen ist absolut. Sie gründen, begründen und kritisieren sich wechselseitig, ohne dass hier absolute Konfundierungen auf einer Seite veranschlagt werden können, es sei denn theologisch und christologisch. Kontingenz *und* Unverfügbarkeit des Menschen sind ein essentieller Bestandteil der Dignität seiner Natur (und graduell auch seiner Mitwelt). Bedrohungs- und Kontrasterfahrungen deuten *auch* darauf hin.²³ Doch das bleibt nicht das letzte Wort.

Es gibt einen uneinholbaren Überschuss, ein mitunter kontrastives Moment, das der Glaube und sein Schöpfungsethos in die Reflexion auf verschiedene Weise in den Diskurs und über ihn hinaus einspeist. D. Mieth bringt diese Zusammenhänge auf den Punkt, wenn er vor nunmehr schon über zehn Jahren treffend schreibt: «Natur als Bestimmungsgrund des Sollens» meint dann weder den dictatus naturae noch ihre Reduktion auf

die Spontaneität der Vernunftnatur des Menschen, sondern die Ergänzung der eingreifenden Neugier durch die kontemplative Beobachtung, die selbstbegrenzende Meditation und die passive Akzeptanz.»²⁴ Hier klingen die Dimensionen zusammen. Sie verweisen zudem auf eine Haltungsdimension und – keineswegs auszublenden aus dem Thema «Natur in theologisch-ethischer Argumentation» – auf Bereiche, die mit dem Begriff der «Schöpfungsspiritualität» nur angedeutet werden können.

Die technischen und ethischen Prozesse sind offen, Entscheidungen letztlich noch nicht gefallen, doch werden sie einen komplexen, nicht-naiven Naturbegriff immer brauchen für eine Hermeneutik des Ethischen, die Sollensbegründungen und nicht nur Deskriptionen anbahnt. Eine «sichere Bank» wird dieser Begriff nicht sein können. Schon für die «blaue Blume» der Romantik taugte er jedenfalls nicht.

Bei allen positiven Aussichten transnaturaler Handlungs- und Technikoptionen²⁵ darf nicht unterschlagen werden, dass diese Anschauungsmöglichkeiten auch das Bild mitprägen, das wir vom Menschen gewinnen oder suggeriert bekommen, gerade im vorgeblichen Zeitalter der Virtualität und Artifizialität. Aber: Künstlichkeit ist eben auch kein Synonym für sittlichen Fortschritt, sittliches Handeln hingegen durchaus eine Kunst – natürlich!

ANMERKUNGEN

¹ So z.B. C. Koch, Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Biotechnik und Bio-Moral, München 1992, J. Rifkin, Das biotechnische Zeitalter. Die Geschäfte mit der Genetik, Gütersloh 1998, F. Rötzer, Digitale Weltentwürfe. Streifzüge durch die Netzkultur, München 1998, R. Kurzweil, Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen? Berlin 2000, M. Geier, Fake. Leben in künstlichen Welten. Mythos – Literatur – Wissenschaft, Reinbek 2000.

² Vgl. den kompakten historischen und systematischen Überblick bei K. Demmer, Fundamentale Theologie des Ethischen (SThE 82), Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1999, bes. 77–138 (Lit.!), zudem R. Bruch, Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik, Tübingen 1997, G. Hartung, Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, Freiburg i.Br./München 1998, jüngeren Übersichten bei: L. Schäfer, Art. Natur, in: Lexikon der Bioethik II 728–733; J. H. J. Schneider/H. Bürkle/G. L. Müller/H.J. Münk, Art. Natur, in: LThK³ VII 662–667, L. Schäfer, Art. Naturgesetz, in: LThK³ VII 674–675, W. Kluxen/K. Demmer/H. Kress, Art. Naturrecht, in: LThK³ VII 684–691, aus evangelischer Perspektive: K. Tanner, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung, Stuttgart 1993.

³ Dieser Begriff bei P. Kitcher, Genetik und Ethik. Die Revolution der Humangenetik und ihre Folgen, München 1998, 383.

⁴ Zumindest in der Gewissensthematik lag im Kern (und manchmal mit Mühen bewahrt) eine letzte Freiheitsbastion, die über das Persongeheimnis zu seiner Unverrechenbarkeit und Unverzweckbarkeit reicht.

⁵ Vgl. V. Lehmann, Genom sei der Name des Herrn. Regelkreise und Zirkelschlüsse: Der Aufstieg von Biologie und Informationswissenschaften zum metaphorisch-industriellen Komplex, in: «Süddeutsche Zeitung» vom 23.12.2000.

⁶ P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark, Frankfurt/M. 1999.

⁷ E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996 und die Diskussionen im Anschluß daran bei J. Römel, Naturrecht und die Identität christlicher Ethik, in: W. Beinert/K. Feiereis/H.-J. Röhrig (Hrsg.), Unterwegs zum einen Glauben (FS L. Ullrich), Leipzig 1997, 390-403, bes. 398ff., W. Wolbert, Die in sich schlechten Handlungen und die Menschenwürde, in: ThGl 87 (1997) 563-589, die bleibende Grenzfragen formulieren. Vgl. zudem die philosophischen und fundamentaltheologischen Perspektiven bei H. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998, H.-J. Sander, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg i. Br. 1999.

⁸ E. Schockenhoff, Ethik des Lebens, Mainz ²1998, 177-181, präzisiert den normativen Gehalt der Menschenwürdevorstellung: Sie ist ein negatives Abgrenzungskriterium, das Handlungs- und Unterlassungsnormen nicht erschöpfend formuliert. Selbst wenn dieser «harte Kern» damit einen Minimalcharakter hat – zu unterschätzen ist er deswegen keinesfalls. – Man wird nicht fehlgehen, in der Sicherung dieses Prinzips ein Grundanliegen der lehramtlichen Verkündigung Johannes Paul II. zu sehen, vgl. die Enzykliken «Veritatis Splendor» (1993) und «Evangelium Vitae» (1995).

⁹ So R. Spaemann, Die Aktualität des Naturrechts, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 262-276, 276.

¹⁰ Der Naturbegriff der Naturwissenschaften «ist selektiv, experimentell, in den Grenzen der festgelegten Definitionen objektiv, ohne sich objektiv auf die Wirklichkeit im Ganzen beziehen zu können», so D. Mieth, Natur im ethischen Argument, in: B. Fraling (Hrsg.), Natur im ethischen Argument (SThE 31), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1990, 129-141, 132.

¹¹ Vgl. dazu differenzierter M. Wolff, Das Naturverständnis des Naturwissenschaftlers und seine Verwendung im ethischen Argument, in: Fraling, a.a.O. 13-32, L. Schäfer/E. Ströker (Hrsg.), Natur-Auffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik, Frankfurt-München 1995.

¹² Vgl. G. Wieland, Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: Fraling, a.a.O. 13-31.

¹³ Vgl. die Problematisierungen bei Demmer, a.a.O., Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, J. Römel, Vom Sinn moralischer Verantwortung (Handbuch der Moraltheologie 1), Regensburg 1996, 101-118.

¹⁴ Vgl. Johannes Paul II., «Fides et Ratio» (1998), Nr. 104, mit der Forderung einer «weltweiten Ethik».

¹⁵ In welcher Weise und in welche Richtung jeweils muß hier nicht diskutiert werden.

¹⁶ Vgl. H. Halter/W. Lochbühler (Hrsg.), Ökologische Theologie und Ethik, 2 Bde., Graz 1999, bes. Bd. 2, 14-94, jüngst M. Huppenbauer, Theologie und Naturethik, Stuttgart 2000. Informativ auch die Darstellung in: Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung (Die Deutschen Bischöfe: Erklärungen der Kommissionen 19), Bonn 1998, bes. Nr. 86-90.

¹⁷ Dies schlägt sich immer wieder – seit dem 2. Vatikanum – in lehramtlichen Texten nieder. Vgl. z.B. FR Nr. 106.

¹⁸ Dabei ist immer sorgfältig auf ein Problem ethischer Argumentation zu achten: den zu schnellen Sprung aus der Deskription in die Präskription.

¹⁹ So Demmer, a.a.O., der dem betreffenden Kapitel seiner theologischen Fundamenteethik diesen Titel gibt.

²⁰ Die klassische Bezugsstelle ist – ohne sie zu überdehnen – hier immer Röm 2,14. Zu bedenken wäre zudem die Integrationsleistung der biblischen Textstrecke, die säkulares Ethos einbindet und transformiert.

²¹ Vgl. P. Schmitz, Fortschritt ohne Grenzen? (QD 164), Freiburg/Br. 1997.

²² Immer wieder weist J. Römel (vorab in seinem Handbuch der Moraltheologie) gerade auch auf die Auswirkungen dieser naturalen und existentialen Verfasstheit des sittlichen Subjekts hin. Der Ernst spricht dabei für sich.

²³ Vgl. J. Szaif, Art. Natürlichkeit, in: Lexikon der Bioethik II 736-738, 738.

²⁴ D. Mieth, a.a.O. 135.

²⁵ Stellvertretend seien hier genannt präventive Krankheitsanalyse, Therapieformen oder Hungerbekämpfung. Diese Möglichkeiten können keineswegs geeignet werden.

XAVIER TILLIETTE · PARIS

DER DREIFALTIGE GOTT UND DIE SCHÖPFUNG IM PHILOSOPHISCHEN DENKEN

In der Trinitätslehre gilt der theologische Grundsatz, dass jedes Wirken nach aussen (*actiones ad extra*) allen Drei göttlichen Personen gemeinsam zugeschrieben werden muss (*sunt indivisae*). So ist auch die Weltschöpfung, das grundlegende Wirken nach aussen, das gemeinsame Werk aller Drei Personen, unbeschadet ihrer innergöttlichen Eigenpersönlichkeit. Das Universum geht sozusagen aus ihrem Zusammenwirken hervor. Der Vater, von dem alles ausgeht, ist Ursprung und Quelle, der Sohn, das Wort, ist der Weltschöpfer im eigentlichen Sinn, zugleich Gestalter des Kosmos wie auch, in seiner Inkarnation, «Erstgeborener aller Schöpfung» (Kol. 1,15). Der «Schöpfer Geist» schliesslich erhält mit seinem Hauch alles, was lebt, sich bewegt und existiert. Im Anfang «schwebte er über den Wassern», das heisst genauer: Er brütete das Chaos aus, die ungestaltete leere Masse (Gen. 1,1). Die alte, aber nicht veraltete Studie von P. de Régnon¹ erklärt auf dem Hintergrund des grossen Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses so gut wie möglich die Beziehungen der drei göttlichen Personen untereinander und ihr Wirken nach aussen. Für die Ansätze zu einer Trinitätstheologie im Alten Testament wird man dagegen das klassische Werk von P. Lebreton² konsultieren müssen.

Die Problematik

Solche Ansätze finden sich vor allem in den Weisheitsbüchern. Natürlich konnte erst die rückblickende, neutestamentliche und christlich-theologische Auslegung dieser Bücher die Sophia mit dem Logos, die göttliche Weisheit mit dem Gottessohn identifizieren. Angesichts der Inspiration der ganzen Heiligen Schrift ist eine solche Umkehrung der Perspektiven legitim. Die personifizierte Weisheit selbst bot übrigens Handhabe zu einer solchen Umsetzung; sie stellt sich ja als Weisheit Gottes und als ewig an Seiner Seite thronend vor (vgl. Weish. 9,4). Unter den Texten, welche die

XAVIER TILLIETTE SJ, Jahrgang 1921, trat 1938 in die Gesellschaft Jesu ein. Er lehrte Philosophie am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Die Übersetzung besorgte Weihbischof Peter Henrici.

Weisheit personifizieren, nimmt die Mahnrede der Weisheit im 8. Kapitel des *Buches der Sprüche* einen besonders wichtigen Platz ein. Sie hat Schelling fasziniert, der sie, wie wir noch sehen werden, in seine transzendente Theogonie eingearbeitet hat. Nicht minder hat sie manche Dichter begeistert, namentlich Paul Claudel, für den sie zum Schlüsseltext wurde. Er behauptet, am Abend nach seiner Konversion auf diesen Text gestoßen zu sein, was vielleicht als *vaticinatio ex eventu*, Prophezeiung im Nachhinein, gelesen werden muss. Er identifiziert die welterschöpfende Weisheit nicht nur, im Sinne der Tradition, mit dem johanneischen Logos, sondern auch mit Maria, dem Ewig Weiblichen, der Jungfrau, die vor allen Hügeln geboren wurde (Spr. 8,25), mit der Frau im Gedanken Gottes, mit der Kirche «ohne Makel und Runzeln» (Eph. 5,27), und schliesslich gar mit der Menschenseele in ihrer Kindeshaltung und Jungfräulichkeit. Dieses große Bildsymbol wirft sein Licht auf das ganze Werk Claudels und führt darin zu unendlichen Spiegelungen.

Das Spielen der Weisheit an der Seite Gottes (Spr. 8,30 f) drückt auch die Notwendigkeit aus, zwischen Gott und seiner Schöpfung eine Vermittlung, bzw. einen Vermittler einzuschalten. Der traditionelle theologische Schöpfungstraktat *De Deo creante* war vor allem bemüht, das Abhängigkeitsverhältnis der Schöpfung vom Schöpfer näher zu bestimmen, die Rolle der göttlichen Vorsehung, das Zusammen von Ewigkeit und Zeit, die Schöpfung *ex nihilo*, aus dem Nichts... All dies sind philosophische Themen, um die die Theologie nicht herumkommt. Die Schöpfung *ex nihilo* ist ein Begriff aus der Ontologie, der geprägt wurde, um die Existenz der Welt gegenüber der Existenz Gottes aussagen zu können. Bekanntlich vertrat Thomas von Aquin die Meinung, dass es ohne den Offenbarungsglauben unmöglich wäre, zwischen der Ewigkeit der Welt und der *novitas mundi* (der Welt als etwas ganz Neuem) zu entscheiden.³ Der Glaube allein lehrt uns, dass es einen Anfang der Welt gibt (und folglich auch ein Weltende), und zwar nicht einen undenkbbaren Anfang *in* der Zeit, sondern einen Anfang *der* Zeit. Dieses Geheimnis des Anfangs, das die Philosophen irritiert, verbirgt sich hinter den Fragen, die manchmal als müßig erscheinen könnten oder als naiv wie die Kinderfragen und die Dichterfragen: Was machte Gott vor der Weltschöpfung? Warum hat er etwas geschaffen? Darf man ihn wegen des ursprünglichen Nichts den «Großen Einsamen» nennen, den «Zölibatär der Welt», wie ihn Chateaubriand und nach ihm Madame de Staël nannten?⁴ Gott langweilte sich in seiner *splendid isolation*, und so beendete er sie:

Verdrossen seiner Selbst-Anschauung,
Zerstörte Gott selbst die Verbauung
Seiner vollkomm'nen Ewigkeit;

Er selbst begann zu zersetzen
Sein Prinzip in Folgesätzen,
In Sternen seine Einigkeit.⁵

Hinter der mythischen Hypothese einer göttlichen Langeweile tut sich der Abgrund der Frage nach dem Nichts auf, wie sie sich im abendländischen Denken immer wieder angemeldet hat und wie sie sich im Zeitalter des Nihilismus noch viel bedrängender stellt. Maskiert verbirgt sie sich hinter der Hypothese, dass die Welt vielleicht gar nicht wirklich existiert, an die sich Descartes, Malebranche, Berkeley und schliesslich Husserl herangedacht haben, und in ihrer ganzen Nacktheit stellt sich im großen Fragen des neuzeitlichen Denkens: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts (Leibniz)? Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts (Schelling)? Warum gibt es das Sein und nicht das Nichts (Heidegger)? Schließlich müsste man bis zu Parmenides zurückgehen! Leibniz hat seine Antwort schnell bereit mit seinem Prinzip vom zureichenden Grund: Nichts geschieht ohne Grund, das Dasein hat seinen Grund in der Güte Gottes, im Heilsplan der Schöpfung. Schelling gibt zu verschiedenen Zeiten zwei verschiedene Antworten: das Alles ist mehr als genug, um das Nichts der Frage auszufüllen – und: das Geschaffene ist für das Geschöpf da, für das Wohl der Geschöpfe, ein Finalitätsdenken, das auf den leibniz'schen Optimismus zurückverweist. Heidegger nimmt das Entweder-Oder schon gar nicht an: Sein und Nichts sind eins, das Nichts, die Nacht, ist nur der Schleier des Seins. Sartre wird das mit dem Begriff des vernichtenden Bewusstseins oder der «Nichts-Manschette», die die Seienden einhüllt, in seine anthropologische Ontologie übernehmen.

Man wird zugeben müssen, dass die Formel einer Schöpfung *ex nihilo* – die Schelling erst nach langer Mühe anzunehmen bereit war – es uns nicht leicht macht, eine Welt zu konzipieren, der das Sein voll und ganz zukommt, die ein Eins-und-Alles ist, eine «Alleinheit», wie man sie spontan Gott allein zuschreiben würde, ohne damit in den Pantheismus zu verfallen. Descartes denkt so sehr in der Kategorie der Schöpfung, dass er sogar die Ewigen Wahrheiten erschaffen sein lässt, was zumindest paradox klingt. Ein bemerkenswerter Satz in Hegels Einleitung zu seiner *Logik* macht uns jedoch nachdenklich: Die Sätze der *Logik*, sagt Hegel da, sind «eine Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist».⁶ Das ist eine radikalisierte Neufassung des leibniz'schen Prinzips: *Dum Deus calculat fit mundus* (Während Gott rechnet, entsteht die Welt). Denn was Gottes Denken vor der Welt-schöpfung beschäftigte, das waren, wenn wir den Aussagen der hegelschen *Logik* Glauben schenken dürfen, nichts anderes als die Regeln und Gesetzmässigkeiten, denen der Mensch und das All unterworfen sind. Und der «Absturz» der Idee in die Natur entspricht dem Schema Schöpfung-Menschwerdung, der Leitidee dieses außerordentlichen Denkgebäudes, dessen Abstraktheit es vor unberufenem Zugriff bewahrt. Der rhythmische Dreischritt, der zum Kennzeichen des hegelschen Denkens geworden ist,

weist unübersehbar auch auf eine spekulative Umsetzung der Trinitäts- und Schöpfungstheologie hin. Wir werden darauf noch zurückkommen müssen.

Die christliche Philosophie hat sich das Dogma der Weltschöpfung nicht ohne Mühe zu eigen gemacht. Der Übergang vom *actus purus* zum Schöpfungsakt ist nicht selbstverständlich. Es wäre leichter, sich einen Gott hier und dort, eine Weltseele zu denken, die allem Leben Bewegung und Sein gibt. Doch das vom Christentum inspirierte philosophische Denken hat sich vor allem darauf konzentriert, die im Begriff der Weltschöpfung implizierte Unabhängigkeit der Welt herauszustellen, und nicht so sehr jene kaum ausdenkbare Selbstentfaltung des Universums, welche seit jeher eine Lieblingsvorstellung der wissenschaftlichen Phantasie war. Jene Denker, die eine Schau aller Dinge in Gott annehmen, lassen Gott und sein Werk vielmehr gleichzeitig, gleichsam blitzartig, auftreten, etwa so, wie ein Mystiker das ausdrückt: «Gott und sein Werk ist Gott». Der Ontologismus Giobertis schiebt Gott und das geschaffene Sein sozusagen ineinander. Der oberste Leitsatz seines Denkens, der sich mit unmittelbarer Evidenz aufdrängt, lautet: «Gott ist, ich bin erschaffen» in einer einzigen Bewegung; alles andere folgt aus diesem einfachen und doch doppelten Satz. Der erste Denkschritt Malebranches war etwas weniger einfach. Mit ihm begann sich eine philosophische Trinitätsspekulation abzuzeichnen.⁷

Malebranche

Der Gott Malebranches braucht zu seiner Verherrlichung die Schöpfung nicht; er urteilt als Einziger über diese seine Herrlichkeit. Wenn Er die Welt erschafft, dann geschieht das in einem ganz freien, willkürlichen und gnadenvollen Akt göttlicher Freigebigkeit. Und doch gibt es den *einen* Beweggrund, der Gott dazu veranlasst, die Welt zu erschaffen, ohne aus sich selbst herauszutreten, und das ist die Menschwerdung, der große Gottesplan. Malebranche nimmt hier die Sichtweise eines Duns Scotus und der Franziskanerschule wieder auf. Gott allein kann Gott eine Ihm angemessene, eine Gottes würdige Verehrung erweisen. Gott selbst antwortet Gott, die ganze Weltschöpfung geschieht im Hinblick auf die Menschwerdung Gottes, deren Umriss und Schauplatz sie vorzeichnet. Hier handelt es sich nicht um die Menschwerdung von Ewigkeit her, von der Schelling so gerne spricht, die er aber nicht mit der Schöpfung in Beziehung bringt. Sie würde Gott von seiner Menschwerdung und folglich auch von seiner Schöpfung abhängig machen. Nun aber «kann nichts Gott Genüge tun außer Gott selbst», das gilt auch von der Schöpfung wie von der Erlösung. Der Gottmensch ist folglich der Beweggrund, das Ziel und der Angelpunkt der Schöpfung, er rechtfertigt sie, er erbringt den Beweis, dass in Gottes Wirken sein unveränderliches Sein immer unangetastet bleibt. Gott

ist Gott und wirkt als Gott, geordnet und immer entsprechend der Einfachheit Seiner Wege. Nach der Meinung mehrerer Interpreten ist Jesus Christus tatsächlich der Mittelpunkt des Systems Malebranches und sein letzter Erklärungsgrund. In den *Méditations chrétiennes et métaphysiques* findet sich allerdings ein Text, der aufhorchen lässt; in ihm spricht Christus vom «Werk, bei dem Gott, der sich selbst vollkommen genügt, die niedrige und sozusagen erniedrigende Rolle des Erschaffers annehmen wollte». Die Stelle steht jedoch vereinzelt da.

Malebranche zeichnet nur die Umrisse der Trinität nach, einer Wahrheit, in deren Inneres niemand einzudringen vermag. Die Prinzipien der christlichen Philosophie können nicht alles leisten. Gott hätte auch ohne die Menschwerdung auskommen können. Seine Vollkommenheit, die uns die Weltordnung bezeugt, braucht die Menschwerdung nicht; Er zieht seine Weisheit seinem Werk vor. Die christologische Konzentration ereignet sich somit in den Niederungen des Werks. Christus, der Treuhänder des Werks, hütet sich, davon allzu viel Gebrauch zu machen. Er bringt nur ein Minimum von Ausnahmen in die göttliche Ordnung ein. Die Menschwerdung setzt sich fort in der Errichtung der Kirche, dem Bau des Ewigen Tempels. Alles existiert durch Christus und für Christus, den *primogenitus omnis creaturae* (Kol. 1,15), und er stellt alles in Sohnesgehorsam dem Vater zurück. «Christus ist das Zentrum der Welt, sagt Henri Gouhier treffend, sein Schatten bedeckt sie ganz und gar.»⁸ Gott hat die bestmögliche aller Welten in Übereinstimmung mit dem geschaffen, was er sich selbst schuldig ist, mit seiner Verherrlichung, seiner Gerechtigkeit, mit der Einfachheit seiner Wege. Die Sünde war alles in allem nur ein Betriebsunfall. Die letzte Vollendung geschieht im unüberbietbaren Werk Christi. Für Martial Guérout dagegen, der den christlichen Einschlag auf ein Minimum reduziert, ist die Menschwerdung nur der erste «kompensatorische Faktor» im System Malebranches. Wenn man die Sache mit etwas weniger profanen Augen betrachtet, bleibt die Menschwerdung ein unaufhellbares Geheimnis – das seine Herkunft aus der kenotischen Spiritualität Charles' de Condren nicht verleugnen kann. Auch Christus ist zwar nur eine «cause occasionelle», doch er ist unablässig am Werk, er bemüht sich, von Gott die Einzelwillen fernzuhalten, die die «volonté générale» stören würden. Ungeachtet seines Zustands der Erniedrigung, der in gewisser Weise auch über seine irdische Existenz hinaus fort dauert, ist Malebranches Christus doch vor allem der himmlische Christus, der Erbauer des Heiligen Tempels. Leiden und Kreuzestod liegen hinter uns, entscheidend ist der Mittler in seiner ewigen Existenz, doch so, dass das ihm von der Menschwerdung aufgeprägte Siegel sichtbar genug ist, um jeden Verdacht eines Monophysismus fernzuhalten. Alles hier unten ist «voll von Jesus Christus».⁹

Das Erbe Platons

So ist die Menschwerdung der Ort, wo die ewige und die zeitliche Zeugung des Gottessohnes ineins fallen, sie ist das Endziel der Schöpfung, im Sinne des Oetingerwortes, das Schelling so gerne zitierte: «Leiblichkeit ist das Ende der Wege (oder der Werke) Gottes» – ein Wort, das Michel Henry, der uns die jüngsten aller philosophischen Christologien geschenkt hat, in seinem Werk *Incarnation*¹⁰ großartig ausdeutet. Nach der bildkräftigen Intuition des hl. Irenäus hatte Gott seine eigene Menschheit im Auge, als er Adam aus dem Ackerboden formte. Die griechische Mentalität dagegen konnte sich mit dem biblischen Schöpfungsrealismus nur schwer anfreunden – und noch weniger die Gnosis, die deshalb verschiedene Abstufungen und Zwischenakteure zwischen Gott und der Welt einschob. In diesem Sinn hat Platon im *Timaïos* – der lange als ein christlicher Text galt – den Demiurgen eingeführt, das Ausführungsorgan, das, könnte man sagen, den materiellen Teil der Arbeit übernimmt. Der Demiurg, der im bekannten Gleichnis Paul Claudels mit Prâkriti gleichgesetzt wird¹¹, ist ein Meister im Nachbilden, er bearbeitet und gestaltet die Dinge nach ihren ewigen Vorbildern, den Ideen, und zwar aus einer plastischen Materie, die bildsam ist wie Wachs, mehr ein Ort als ein Etwas, die geheimnisvolle *chôra*. Unglücklicherweise geschieht die Nachbildung der ewigen Wesenheiten in einem unaussprechlichen Vorgang, der sich jeder Erklärung verschließt. Der Verbindungs- oder Kontaktpunkt zwischen der intelligiblen Welt und Sinnenwelt lässt sich nicht erfassen: «Was aber in sie eintritt und aus ihr heraustritt, sind stets Abbilder des Seienden, die nach diesem abgeprägt sind auf eine schwer zu beschreibende und wunderbare Weise, die wir späterhin weiter verfolgen wollen.»¹²

Das ist ein Nichteintretensvotum. Doch kommt zum Wirbelzustand des Chaos und zur Bildsamkeit der *chôra* noch der Blitz des Plötzlichen hinzu, *ἐξαίφνης*, dessen Aufblitzen den Prozess der Verräumlichung und Verzeitlichung allererst in Gang setzt.

Unabhängig von diesem mythisch-poetischen Kontext ist das Thema des Augenblicks deshalb faszinierend, weil er den Schnittpunkt zwischen Ewigkeit und Zeit bezeichnet; so wird deutlich, dass sich das Wirken Gottes, des reinen Akts, jenseits von allem Werden abspielt, in souveräner Plötzlichkeit seiner Tat, seiner aufblitzenden Offenbarung. Es werde Licht! *Dixit et creata sunt*. Die Philosophie hat darin den Blitz der Freiheit erkannt, der den Abgrund erhellt, das Zauberwort des reinen Akts, für den Sehen und Vollbringen ein und dasselbe sind. Der Philosoph der Freiheit, Jules Lequier, hat sich viele Gedanken darüber gemacht, was sich in dem schlichten Wort «erschaffen» alles verbirgt, oder auch in dem anderen «anfangen».¹³ Diese schöpferische, aufsprudelnde Freiheit des An-

fangs war ein beherrschendes Thema für viele französische Denker: Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson ...

Die Theosophie

Der Abstand zwischen Gott und der Welt wird also durch die Freiheit überbrückt, aber da hört dann alles weitere Vorstellen auf. Die Theosophie wollte klüger sein, und sie hat, vor allem bei Jakob Böhme mit seiner *Aurora*, Gott und die Schöpfung in einen Strudel von Vorstellungen hineingerissen. Die Weltschöpfung ist etwas, das Gott zustößt, ein gigantisches Ereignis des göttlichen Lebens. Sie hat Rückwirkungen auf das trinitarische Leben Gottes, sodass Gottwerdung und Weltwerdung in einer Gottweltwerdung (Theokosmogenese) verschmelzen, die, ungeachtet der Plötzlichkeit dieses Aktes, in Gott einen Werdeprozess auslöst, ein Werden Gottes. Obwohl diese Visionäre – Böhme, Paracelsus, Weigel – theologisch rechtgläubig bleiben wollten, bringt doch ihre überquellende, aus Physik und Alchemie genährte Bilderfülle die *Natura naturans* und Gott (oder die Natur Gottes) gefährlich nahe zueinander. Gott verwickelt sich im Ringen mit den Kräften, die Er selbst hervorgebracht hat, in eine Tragödie; der dunkle Abgrund – der *Ungrund* – seines Wesens entfesselt ein kosmisches Gewitter, dass sich erst unter dem Einfluss des Gottessohnes nach und nach beruhigt. Denn der Werdeprozess ist trinitarisch, ja innertrinitarisch, auch wenn die Rolle des Gottesgeistes wenig hervorgehoben wird. Weil die Schöpfung – der Kosmos – in ihrer strahlenden Gestalt aus dem Chaos empor taucht, hält sich eine gewisse Ununterschiedenheit zwischen dem Gottessohn und der Welt, wie sie sich schon im *Timaios* abzeichnete, in den theosophischen Spekulationen durch – bis hin zum Bruno Schellings, wo sich die Passion Christi mit dem Leiden der geknechteten Natur vermischt.

Schelling

Die markantesten Spuren der böhmischen Phantastereien finden sich im großen, unvollendeten, eher missglückten Entwurf Schellings aus seinen mittleren Jahren, den *Weltaltern*. Er konnte nur deren ersten Teil, das Buch der Vergangenheit, ausarbeiten und einige Bruchstücke der beiden anderen Bücher. Der Urtext dieses ersten Teils ist erst 1946 erstmals veröffentlicht worden. Die Nachzeichnung der Offenbarung-Schöpfung ist darin mit theosophischen, von Böhme entlehnten Erinnerungstücken durchsetzt, aber auch mit, übrigens sehr schönen, mystischen (aus Pseudo-Tauler und aus Angelus Silesius). Die Beschreibung des *Urwesens* in seiner Zerrissenheit zwischen dem Zorn, der verschliesst und zusammenzieht, und der Liebe, die öffnet und ausweitet, bleibt unvergesslich: Es ist die

Tragödie des Einsam-Einzigen, der mit seinen Widersprüchen ringt und von den Ängsten des Entscheidens gequält wird, ohne dass ihm einer helfen oder beistehen könnte. Doch das ist nur ein Augenblick, der abgelöst wird vom Erscheinen der Weisheit, morgenfrisch und kindlich, in der man, in Erinnerung an das *Buch der Sprüche*, unschwer die Züge des Gottessohnes, des Erstgeborenen erkennt. Der Philosoph wollte dann in seiner Inspiration vom Reich der Vorstellung in jenes des Begriffes hinüberwechseln und setzte zu einer mühseligen Trinitätsspekulation an, die er plötzlich abbrach und liegen ließ. Er wird sie, auf höchster Abstraktionsstufe, in der Metaphysik seiner *Positiven Philosophie* wieder aufnehmen, wo er den verführerischen Ruf der Weisheit in einem anderen Sinn gebraucht. Von der theosophischen und alchimistischen Bilderwelt ist nur die Idee, kaum die Spur einer Idee übriggeblieben, dass der Gottessohn als Erlöser des Vaters auftritt, indem er ihn von der Urfinsternis erlöst.

Schelling, der Dialektiker, hatte trotz allen Mahnungen Baaders schon immer die Tendenz, die theosophischen Konstruktionen zu vereinfachen. Die Abfolge der kabbalistischen Sephiroth und der böhmischen Hypostasen ersetzte er durch das wissenschaftlichere, in seiner Naturphilosophie erarbeitete System der Potenzen oder gründenden Kräfte. Diese bleiben allerdings auch wieder Wandlungen und Metamorphosen unterworfen, indem sie bald als Naturelemente, bald als zeitliche Äonen, bald als göttliche Personen auftreten. Die drei Prinzipien oder *Potenzen* stellen somit in ihrer höchsten Ausgestaltung die Drei, Vater, Sohn und Geist dar, wie sie sich ins Werden, in die Geschichte und in die Eschatologie hineinbegeben. Man muss also ein Werden Gottes annehmen, wie das die *Menschwerdung* ohnehin nahelegt. Schelling beruft sich dabei auf die sogenannte ökonomische Trinität, näherhin auf die Heilsgeschichte, die sich bei ihm, wie bei Hegel, in einer Abfolge der drei Reiche oder Herrschaftsepochen der drei göttlichen Personen entfaltet. In der späten positiven Philosophie dagegen, in der er sich um denkerische Genauigkeit bemüht, reserviert Schelling auch der sogenannten immanenten oder wesentlichen Trinität ihren Platz; sie schwebt über dem geschichtlichen und schöpferischen Tun. Doch da handelt es sich erst um eine potentielle, noch unausgegliederte Trinität, eine modalistische oder sabellianische Trinität.¹⁴

Die Personen treten nur dank dem Prozess – dem grossen Abenteuer – der Welterschöpfung auseinander. Der Philosoph bezeichnet dies als die ewige oder transzendente Theogonie, die sich als «Geschichte Gottes» darstellt. Schelling will jedoch um jeden Preis an der reinen «Klarheit» Gottes festhalten und sich damit von Hegel und Schleiermacher, seinen feindlichen Brüdern, absetzen, für die es keinen Gott ohne die Welt gibt. Ebenso hat er nach langem Widerstreben auch die *creatio ex nihilo* bejaht, das Nicht-Sein, das zum Sein gerufen wird, und so hat er der göttlichen Freiheit den

ganzen Freiraum zugestanden, den sie zu ihrer Geburt aus dem «Wohlfühl zu sein und nicht zu sein» (Paul Valéry) braucht. Darum hat er sich auch für die Kabbala eines Isaac Louria interessiert und für seine Theorie des *zimzum*, der Kontraktion, derzufolge Gott sich zurückzieht, um der Schöpfung Platz zu machen. Eine Theorie, die Paul Claudel fasziniert hat, und die kürzlich Hans Jonas, der große Kenner der Gnosis, in ethischer Absicht wieder aufgenommen hat, gleich wie, nicht zu vergessen, Simone Weil.¹⁵

Trotz all seiner Anstrengungen ist es Schelling, auf dem ein schweres Erbe lastete, nie gelungen, eine Schöpfungslehre vorzulegen, die die Transzendenz unversehrt und geradezu unverletztlich bewahrt. Das Erbe der *Weltalter* lebt weiter in der Vorstellung des schmerzlichen und siegreichen Zuges des «Herrn des Seins» durch das menschliche Abenteuer. Gottes Selbstentfaltung erhält aus dem Zusammenstoß mit der Menschenwelt ihr Pathos, ihre dramatische Spannung, aber auch die Gewissheit ihres Sieges. Dem Denker, für den das Menschenwesen das Gotteswesen abbildet, stand das Bild des leidenden Gottes immer vor Augen. Diese Wendung des Denkens war so eindrücklich, dass sie nicht nur manche unserer heutigen Theologen fasziniert, Protestanten wie Katholiken, sondern auch Philosophen von so verschiedener Prägung wie Max Scheler oder Whitehead. Für beide war Schelling kein Unbekannter. Ernst Blochs, dieses «marxistischen Schellings», Nähe zu Schelling muss vorsichtiger beurteilt werden; denn da kommen auch feuerbachsche Prämissen mit ins Spiel.

Die Trinität ist unter der Maske der Potenzen in der Welt der Natur und der Menschen ständig am Werk. In dem jedoch, was Schelling mit der Schrift die Katabole (καταβολή, Gründung) nennt, kommt die Hauptrolle der zweiten göttlichen Person, dem Sohn, zu. Er ist der Protagonist in der Veränderung, die das universale Sein in Bewegung setzt. Er ist es, der mit dem Spiel der Weisheit die Strenge des Vaters überwindet und bezaubert. Er ist es, der im kosmogonischen Prozess aus der Tiefe emportaucht, indem er alle archaischen und mythologischen Phasen dieses Prozesses auf sich nimmt. Was den Heiligen Geist betrifft, der immer noch zu erwarten, immer noch zukünftig ist, so bleibt er, in der Philosophie wie bei den Theologen, offenbar immer der Zukurzgekommene oder, wie einer gesagt hat, «der unbekannte Gott».¹⁶ Schelling lässt sich jedoch von den Behauptungen des Joachinismus faszinieren, wie viele seiner Zeitgenossen (Alfred de Vigny: «Dein Reich ist gekommen, reiner Geist, König der Welt»). Der Geist erscheint bei ihm in einer eschatologischen Perspektive. Sein ekklesiologischer Entwurf, auf den Schelling großen Wert legte, läuft auf die johanneische Kirche hinaus, die Kirche einer gereinigten, vergeistigten Religion. Auf der anderen Seite ist der Geist das Kennwort für die immanente oder wesentliche Gottheit, noch bevor diese sich auf die Heilsökonomie einlässt. In diesem Punkt unterscheidet sich Schelling nicht von seinem Rivalen Hegel.

Solowjew

In der Nachkommenschaft der schellingschen Identitätsphilosophie verdient die sehr schöne Trinitätslehre Wladimir Solowjews im dritten Buch seines französisch abgefassten Werks von 1889 *La Russie et l'Église universelle* besondere Beachtung. Sie läuft auf sophiologische und kosmologische Weiterungen hinaus; die Schöpfungslehre verbindet sich mit der Trinitätslehre durch die Sophia, mit der die Weltseele im Zusammenhang steht.

Die drei gleichewigen Hypostasen sind das dreifache Zutagetreten des göttlichen Wesens oder des absoluten Seins. Sie leiten sich aus der Alleinheit oder Allvollkommenheit (*unitotalité*) ab; denn «es gibt auch die wahrhafte Einheit, die der Vielheit nicht entgegengesetzt ist, sie nicht ausschließt, sondern, im ruhigen Genuss ihrer eigenen Überlegenheit, ihr Gegenteil beherrscht und es ihren Gesetzen unterwirft. Die schlechte Einheit ist das Leere und das Nichts: die wahrhafte ist das *eine* Sein, welches *alles* in sich enthält... Mit dem Bekenntnis dieser positiven und fruchtbaren, ... vollkommenen, alles schaffenden und alles umfassenden Einheit hebt das Glaubensbekenntnis der Christen an: *in unum Deum Patrem Omnipotentem.*»¹⁷

Die Trinität findet sich ganz in der Einheit, und diese absolute Einheit von allem ist die *Chokmah*, die Sophia, die von Gott in dreifacher Weise besessen wird, wie sie das im 8. Kapitel des *Buchs der Sprüche* selbst ausspricht. Sie ist es, die die außergöttliche Schöpfung zustande bringt, welche als «gestufter und mühsamer Prozess» geschildert wird. Denn da der potentielle – außergöttliche – Zustand nichts als Zwietracht ist, besteht das Spiel der göttlichen Weisheit darin, das Chaos zur Einheit zu bringen und die Anarchie, die unbestimmte Vielheit, das *ἄπειρον* und das schlechte Unendliche in eine Gesetzmäßigkeit. Die Weisheit ist die höchste Vernunft; sie ist das *Alles* in der *Einheit*. Diese grundlegende Weisheit durchformt das Chaos sowohl durch ihre mit der Wahrheit verschwisterte Macht wie durch ihre mit der Güte verbundene Gerechtigkeit. So spielt sich das Spiel der Weisheit so ab, wie es Schelling beschrieben hatte, dem Solowjew auf dem Fuße folgt. Die Schöpfung ist das Außergöttliche als umgestülptes, umgewendetes Göttliches. *Omnia simul in uno*. Das Gegenstück zur grundlegenden innergöttlichen Weisheit ist das Geschöpf, die Weltseele, der verborgene Weltgrund als reine Möglichkeit, als Mutter schoß der künftigen außergöttlichen Welt. Sie ist die *ἀόριστος δύαξ*, die zwiegesichtige Dyade, die sich vom göttlichen Logos ablösen, sich ihm aber auch anhängen und sich an die Weisheit binden kann. Solowiew wiederholt hier auf seine Weise das Epos der *Weltalter*.

Der Schöpfungsbericht beginnt mit der oberen Welt, «wo es kein Blut und keine Tränen gibt», mit der Freiheit der reinen Geister. Er spielt sich

in der Urweisheit (*reshit*) ab, dem weiblichen Prinzip allen Seins. Nicht die Weltseele, sondern die Sophia ist der Schutzengel der Welt, der unter seinen Flügeln alle Geschöpfe birgt, um sie nach und nach zum wahren Sein zu bringen, wie ein Vogel, der seine Jungen ausbrütet. Sie ist das himmlische Lichtwesen, getrennt von aller Finsternis. Darauf folgt dann der kosmogonische Prozess, bis hin zum Menschen, in dem die ewige Weisheit, die Einheit von Allem und aller Gegensätze, ihre Wonne und ihre vollkommene Freude findet (Spr. 8,31). Der Mann, die Frau und die menschliche Gesellschaft bilden die Elemente ihrer Freude; denn in ihnen sind Christus, die Jungfrau Maria und die Kirche vorgezeichnet. Solowjew unterstreicht den Unterschied zwischen dem (griechischen) Logos und der (russischen) Sophia: das russische Volk hat an der Seite Christi und Mariens die Sophia erkannt, die Hagia Sophia, die gesellschaftliche Inkarnation Gottes in der universellen Kirche.

Hegel

«Gott ist Geist» ist das Leitmotiv der hegelschen Philosophie der Religion. Diese ist ebenso sehr eine Pneumatologie wie eine Philosophie des Kreuzes. Hegel jedoch denkt über die theologischen Inhalte – z.B. die Erschaffung der Welt *ex nihilo* – und über die Glaubenswahrheiten auf einer Abstraktionsstufe nach, auf die ihm Schelling, den das große Faktum der Welt fasziniert, keinesfalls folgen will. Baader, der Hegel und Schelling in der gleichen Herberge hausen sieht, hat sich geirrt. Für Hegel war die Welterschöpfung niemals ein Stachel im Fleisch seines Systems. Die Vorstellung von einem Welterschaffer will nur besagen, dass das Endliche «ein wesentliches Moment des Unendlichen in der göttlichen Natur ist»; und ferner: «Die grundlegende Bestimmung des Geistes, dass er diese Differenz ist und die Setzung der Differenz, ist die Schöpfung, die sie immer haben wollen.»¹⁸ Man spürt Hegels Verärgerung. Unter diesen Voraussetzungen ist die Schöpfung nichts anderes als ein Moment im Leben des Begriffes oder der Idee.

Die Philosophie Hegels ist bekanntlich ihrem innersten Wesen nach eine trinitarische Philosophie, sowohl durch ihren Dreierhythmus, ihre Dialektik in drei Schritten, wie auch durch die ihr zugrunde liegende Theologie. Sie hat jedoch weniger die wesentliche oder immanente Trinität im Auge, über die zu spekulieren Aufgabe der Theologen ist, als die ökonomische Trinität, für die der Grundsatz gilt: «Kein Gott ohne Welt». In der *Philosophie der Religion* entfaltet sich die Trinität in das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes und das Reich des Geistes. Das Uraxiom, von dem das ganze System seinen Ausgang nimmt, lautet, dass Gott sich voll und ganz offenbart; denn Gott ist nicht eifersüchtig, er ist

das *Ens manifestativum sui*, in ihm gibt es nichts Verborgenes. Diese Evidenz hält uns davon ab, neugierig im verborgenen Geheimnis Gottes, in seinen Taten und Entschlüssen herumzuforschen; man braucht auch nicht wie Schelling nach dem Schöpfungsakt zu fragen. Allerdings steht die spekulative Logik nicht in strenger Parallelität zur Theologie der Schöpfung, und noch weniger das Dreierschema Logik-Natur-Geist zum dreifachen Reich. Der logische Prozess ist nicht die konkrete Geschichte, sondern er stellt deren philosophische Wahrheit dar. Man versteht Hegel nicht, wenn man das «Schattenreich» der Begriffe mit dem überfließenden Leben gleichsetzt. «Grau ist alle Theorie, doch grün des Lebens Baum.»¹⁹ Ein formalisierter Hegel, ohne Rückbezug auf die Wirklichkeit und die Dinge, ist nur noch eine leere Hülle.

Wir folgen hier, in fast entstellender Verkürzung, den wenigen Interpreten, die sich auf dieses schwierige Gelände vorgewagt haben, namentlich Albert Chapelle und Claude Bruaire und ihren klarsichtigen Hinweisen. Zunächst: Es handelt sich bei Hegel um eine spekulative Aufarbeitung religiöser Vorstellungen. Spekulativ gesehen ist die Erschaffung der Welt das Ur-teil, die ursprüngliche Teilung des Absoluten Begriffs. In der jüdischen Vorstellung war sie noch unvollkommen; denn dort bezeichnet sie nur das reine Außersichsein des Seins: den Begriff der Diaspora, der nicht zu sich zurückkehrt. In der christlichen Vorstellung ist sie dagegen adäquat repräsentiert; denn für diese überwindet die Idee oder der Begriff seine Differenz: Die absolute Negativität, die in der Entzweiung zutage tritt, führt das Andere oder die Andersheit zur Versöhnung. Die Negativität ist bei Hegel immer schöpferisch, sie ist die nie erlahmende Triebfeder der Dialektik. Mit Recht unterstreicht P. Chapelle nachdrücklich diese «schöpferische Negativität».²⁰

Halten wir bei diesem entscheidenden Moment in der Selbstbewegung des Absoluten oder der Idee einen Augenblick inne. Er hat Anlass zu vielen, manchmal sarkastischen Kommentaren gegeben. Für den Übergang der Idee zum Andern ihrer selbst, zur Natur, hat Hegel eine ganze Kollektion von Bezeichnungen gebraucht, deren bekannteste «Entfremdung» und «Entäußerung» sind. «Entäußerung» ist auch das Wort, das Luther für die göttliche Kenose in Phil. 2,7 braucht. Ein anderes, allerdings selteneres Wort ist «Entzweiung», als Spaltung und Teilung. Zwei rätselhafte Worte vervollständigen die Aufzählung: «entlassen», über das Schelling seinen Spott ausgoß, und «entschließen». «Entlassen» bedeutet wegschicken, beurlauben, freilassen; doch darf man auch den mystischen Beiklang des «Lassens» nicht überhören: im Stich gelassen sein, Verlassenheit. «Entschließen» ist in diesem Kontext fast ein Synonym von «entlassen»: etwas freigeben, einen Entschluss fassen, aus sich ausschließen. Hegel wollte offensichtlich mit diesen Verben keine allzu genaue Bedeutung

verbinden; doch alle besagen kein Zunichtewerden, keinerlei Vernichtung. Das unvollkommene *ex nihilo* wird in die Sphäre des jüdischen Denkens verbannt. P. Chapelle fasst diese entscheidende Phase sehr gut zusammen: «Der Schöpfer Geist ist ganz... auf das Geschöpf hingeordnet, das in ihm ewig aufsteigt als die positive Wirklichkeit seines zur Seite Treten, seines sich Ur-Teilens im Wort, seines zu sich Kommens als Negativität, als Geist.»²¹

In diesem Zusammenhang verleiht Hegel der intellektuellen Anschauung wieder ihre volle kantianische Bedeutung als schöpferische oder hervorbringende Intuition²² – vorausgesetzt, dass man damit die Vermittlung durch die sich entäußernde Idee verbindet, die im Geist als Logos der Erschaffung der Natur geschieht.

Hat Hegel die Nicht-Identität von Gott und Welt gewahrt? Ja, aber nur innerhalb der Identität der Identität und der Nichtidentität: Gott als Absoluter Geist verwirklicht sich in der Rückkehr der Welt und des endlichen Geistes zu Ihm. Hat er, im Gegensatz zum *Timaios*, die Nicht-Identität der Welt mit dem Gottessohn gewahrt? Ja, aber auch da bringt es «die Bewegung der Spekulation im reinen Element der geistigen Identität» (Albert Chapelle)²³ mit sich, dass die Gegensätze sich nicht scharf voneinander abheben. Zwar sind die Zeugung des Sohnes und die Erschaffung der Welt voneinander verschieden, doch sie färben sozusagen auf einander ab. Das ist die Folge der notwendigen Öffnung des immanenten trinitarischen Lebens auf seine geschichtliche Andersheit hin. Die Erschaffung des Menschen erscheint auf dem Hintergrund der göttlichen Zeugung, die das vollkommene Urbild jener Erschaffung darstellt. Wie man sich ihr auch nähern mag, die hegelsche Spekulation trennt nie, was in der Vorstellung oft als *membra disjecta* erscheint: Trinität und Schöpfung, das Unendliche und das Endliche.

Diese wenigen Bemerkungen können das Thema der Weltschöpfung bei Hegel keineswegs ausloten, mit all den Abwandlungen, die es in der *Phänomenologie des Geistes*, in der *Logik*, in der *Enzyklopädie*, in der *Philosophie der Religion* erfährt. Es gibt nichts, was sich mit dem spekulativen Unternehmen Hegels vergleichen ließe, außer vielleicht bei Nikolaus von Cues. Ich möchte mit den Worten von P. Chapelle schließen (der sich den Vorbehalten Claude Bruaires gegenüber der hegelschen Gnosis nicht anschließen mag²⁴): «Man darf sich die göttliche Erschaffung der Naturwelt nicht als... ein unumkehrbares und überholtes Ereignis vorstellen. Es handelt sich vielmehr um das ewige und unendliche Wirken Gottes. Gott hat die Welt nicht «einmal» und «für alle Ewigkeit» erschaffen. Er ist in seiner Ewigkeit für ewig der Schöpfer. «In Gott», in der Absolutheit der logischen Idee und der tätigen Unendlichkeit ihres Begriffes, entsteht «ewig» die Welt.»²⁵

ANMERKUNGEN

¹ THÉODORE DE RÉGNON, *Étude de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 Bde. Paris 1892-1898.

² JULES LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, 2 Bde., Paris 1927-28.

³ *Summa Theologica* I, q. 44-49. Vgl. dazu den Kommentar von A. SERTILLANGES, *La Création*, in der französischen Übersetzung der *Summa* (éd. *La Revue des Jeunes*).

⁴ CHATEAUBRIAND: «L'éternel célibataire des mondes» (*Le Génie du christianisme*, I. Teil, Kap. 1, § 9); GERMAINE DE STAËL: «le grand célibataire du monde» (*De l'Allemagne* III, 7) – allerdings wird das hier vom Menschen gesagt.

⁵ PAUL VALÉRY, *Ébauche d'un serpent*: «Comme las de son pur spectacle,/Dieu lui-même a rompu l'obstacle/De sa parfaite éternité;/Il se fit Celui qui dissipe/En conséquences son Principe,/En étoiles son Unité.»

⁶ *Werke* (1833) III, S. 36.

⁷ Vgl. dazu u.a. HENRI GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris 1926.

⁸ H. GOUHIER, *op. cit.*, S. 33.

⁹ NICOLAS MALEBRANCHE, *Traité de la Nature et de la Grâce*. 2^{ème} Disc., 2^e P. LVIII (éd. G. DREYFUS, Paris 1958, S. 237).

¹⁰ MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris 2000.

¹¹ PAUL CLAUDEL, *Die Legende der Prākṛiti*, in: *Religion* (Gesammelte Werke VI). Einsiedeln 1962, S. 99-125. Vgl. die Anm. des Übersetzers (*ebd.* S. 847): «Prākṛiti (Sanskrit) bezeichnet in der Terminologie der Hinduphilosophie die Natur, die Ursprungsquelle der materiellen Welt.»

¹² PLATON, *Timaios* 50 c; vgl. 51 a. Übers. F. SUSEMIHL.

¹³ «Commencer est un grand mot», JULES LEQUIER, *Oeuvres complètes*, éd. J. Grenier, S. 44). «La philosophie de Lequier n'est qu'une prise au sérieux du mot créer» (JEAN GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier*, S. 210).

¹⁴ Der Modalismus vertritt die Auffassung, Sohn und Geist seien nur Ausformungen (*modi*) des Vaters; Sabellius lehrte, sie seien nur verschiedene Benennungen oder Erscheinungsweisen des Vaters – dies um die Einheit Gottes zu wahren (Anm.d.Ü.).

¹⁵ HANS JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt/M. 1984. Simone Weil spricht sogar von einer *décréation*, einer «Entschöpfung», d.h. einer äußersten Entleerung und Zernichtung.

¹⁶ VICTOR DILLARD, *Au Dieu inconnu*. Paris 1938 – eine Schrift über den Heiligen Geist.

¹⁷ WLADIMIR SOLOWJEW, *Russland und die Universale Kirche*, in: *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der Theokratie II* (Deutsche Gesamtausgabe, Bd. 3) Freiburg 1954, S. 326.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Religion* (Jubiläumsausgabe, ed. Glockner), XX, S. 341; oben *ebd.*, S. 193.

¹⁹ Faustzitat in der *Phänomenologie des Geistes*.

²⁰ ALBERT CHAPELLE, *Hegel et la religion. II La dialectique. A. Dieu et la Création*. Paris 1967; dort S. 131-137: «La négativité créatrice».

²¹ *op. cit.* S. 141.

²² *op. cit.* S. 142-145.

²³ *op. cit.* S. 160.

²⁴ CLAUDE BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris 1967. Vgl. A. CHAPELLE, *op. cit.* S. 102-103, 107-108.

²⁵ A. CHAPELLE, *op. cit.* S. 216.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

HEIL AUS DER NATUR?

Ein aktueller Aspekt im Dialog mit den Religionen

«Das westliche Denken befindet sich in einer Krise und sucht im Zuge der Befreiung aus den selbstgeschaffenen Fesseln den Weg zurück zum Ursprünglichen.»¹ Die heute angebotenen Wegweisungen zurück zum «Ursprünglichen» sind vielfältig. Alle aber erheben sie den Anspruch, dem Menschen aus seiner selbst verschuldeten unheilvollen Bewusstseinslage herauszuhelfen in die lichtvolle Erhellung seines Daseins. Elisabeth Kübler-Ross versteht den hier angezeigten Weg als «Erweiterung unseres Bewusstseins», das jenseits der dreidimensionalen Welt in der Zuflucht nach innen unser «spirituelles Potential» entdecken lässt.² «In einem Universum voller «Bewusstseinsabenteuer» soll die «Scheidewand zu neuen Dimensionen der Erfahrung durchbrochen werden»; denn «mehr noch als die Messdaten von Weltraumsonden brauchen wir heute die Erkenntnisse dieser «Astronauten im inneren Raum»». Mit derartigem «Surfen» im inneren Raum unbegrenzter Erfahrungsmöglichkeiten verbindet sich ein neues Religionsverständnis. Es soll frei sein von «traditionellem Dogmatismus und sozialer Pathologie, doch durch den Drang nach unverstellter innerer Erfahrung, nach authentischer Spiritualität» aus einem «religiösen Kollektivismus, Aberglauben, Frömmelei» herausführen.³

Die Entdeckungsreise, zu der hier eingeladen wird, führt in den Schamanismus. Hier soll der seiner christlichen Orientierung verlustig gegangene Mensch von heute eine heilvolle «terra incognita» finden. Sehnsuchtsvoll schweift der Blick zurück in eine vom Christentum noch unberührte Welt magischer Kraftwirkungen und imaginärer Seelenreisen. Mit der Rückwendung in ein vermeintlich «Ursprüngliches» aber verbindet sich eine quasimetaphysische Überhöhung naturreligiöser Phänomene. Was von Hause aus in den ethnisch begrenzten Daseinsbereich

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehr-tätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

einer Stammeskultur gehört und dort seinen Sitz im Leben der betreffenden Menschen hat, wird durch seine Projektion auf das Weltbild des modernen Menschen zu universalem Geltungsanspruch erhoben. «Für den Schamanen existiert ein universales Bewusstsein, wovon der Mensch ein Teil ist und das er daher anzapfen kann. ... Doch nicht nur das Ganze, auch all seine Teile gelten als heilig, denn es herrscht das Gesetz *pars pro toto*.»

Breiter angelegt erscheint die Heilssuche im Blick auf die Natur im «Paradigmenwechsel» für Mensch und Welt, wie ihn die verschiedenen Richtungen der im Sammelbegriff der «New Age-Bewegung» zusammengefassten Botschaften enthalten. Bei einem ihrer maßgebenden Vertreter, Fritjof Capra, wird das moderne physikalische Weltbild als Beleg für die Gültigkeit der Harmonievorstellung altchinesischer Religion in Anspruch genommen. Aktualisiert erscheint dieser Paradigmenwechsel im Rang einer quasi-religiös überhöhten Heilsschau.⁴ Es geht um ein «ständiges Hervorbringen einer Welt durch den Lebensprozess selbst». Nach dieser als «tiefe Ökologie» (i.U. zur sog. «seichten», weil lediglich pragmatisch an der Naturerhaltung orientierten) bezeichneten Weltanschauung erscheint der Mensch nur noch «lediglich als eine bestimmte Faser in dem reichhaltigen Gewebe der lebenden Natur».

Mit dieser östlichen religiösen Vorstellungen entlehnten Reintegration des Menschen in das dort einst divinisierte Naturgefüge gewinnt die neue ökologische Heilsschau ihre religiöse Dimension: «Letztlich ist tiefes ökologisches Bewusstsein spirituelles oder religiöses Bewusstsein. Wenn religiöses Bewusstsein verstanden wird als ein Bewusstseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühlt, dann wird es klar, dass tief ökologisches Bewusstsein wahrhaft religiös oder spirituell ist.»⁵

In den Rang einer neuen religiösen Botschaft erhoben, führt «der jetzt stattfindende Wandel des Denkens und der Weltanschauung» zur Begründung eines anderen Wertsystems. «Die neuen Werte und die damit zusammenhängenden neuen Lebensweisen werden heute von einer Reihe von Bewegungen propagiert ... Sie alle betonen verschiedene Aspekte desselben neuen Weltbildes. Die wichtigsten dieser Bewegungen sind die Ökologiebewegung, die Friedensbewegung, die Frauenbewegung und verschiedene spirituelle Bewegungen, von denen einige Anklänge an die Spiritualität der amerikanischen Indianer, den Taoismus und andere, das Leben betonende und irdisch orientierte spirituelle Überlieferungen zeigen, darunter insbesondere die Bewegungen des Ökofeminismus und der feministischen Spiritualität; weiterhin die zahlreichen Bürgerinitiativen, Befreiungsbewegungen der Dritten Welt und ethnischer Minderheiten und viele andere Basis- oder «Grassroots»-Bewegungen.»⁶

Die religiöse Heilssuche in der Zuwendung zur Natur beansprucht damit zugleich, die neue Heimat für «Aufbruchbewegungen» schlechthin in unterschiedlichen Gesellschaften der Gegenwart zu sein.

Hand in Hand mit der Heilssuche in der Natur geht eine Relativierung der christlichen Offenbarungswirklichkeit. Alle Religionen erscheinen als zeitbedingte, kulturgeschichtlich ableitbare Phänomene der «biologischen Basis»⁷, der sie entspringen. «Der gemeinsame(n) mystische(n) Urgrund des Universums und der Menschheit», ... relativiert die Religionen mit ihren Gottesbildern, Dogmen und Kulturen. Die neue monistische Naturschau sieht in der geschichtlichen Wirklichkeit des sich offenbarenden trinitarischen Gottes nur noch eine der möglichen Ausdrucksvarianten dieses namenlosen mystischen Urgrundes: «Glaube global, bekenne regional, jedoch in dem Bewusstsein, dass alle Religionen es mit der gleichen göttlichen Wirklichkeit zu tun haben, der man auch ohne ausdrückliche Religionszugehörigkeit angehört»⁸. Die Wende vom Glauben an den geschichtlich handelnden Schöpfer zum Geheimnis der vergöttlichten Natur verbindet sich mit der Verheißung einer neuen «ökumenischen» Gemeinschaft der Menschheit jenseits aller Religionen, Bekenntnisse und Weltanschauungen.

Der hier einleitend mit Hilfe einzelner Stimmen skizzierte Bewusstseinswandel versteht sich als neue globale, universale und pluralistische Orientierung für die Menschheit. Die monistisch-mystische Absolutsetzung der Natur, die ihm zugrunde liegt, erscheint dabei als das unbekannte Gemeinsame in allen Religionen. Im Grunde jedoch handelt es sich um eine bestimmten Religionen eigene Wirklichkeitsdeutung. Gerade durch sie unterscheiden sie sich vom geschichtlichen Offenbarungsverständnis des Alten und Neuen Testaments. In ihnen kommt der Natur und in ihr dem Menschen ein anderer Stellenwert zu.

Dieses «interreligiöse Gespräch» soll im Folgenden an drei Beispielen wenigstens ansatzweise skizziert werden.

Der tragende Grund indischer Religionen

Jenseits der Göttermythen stellt sich schon für die frühe indische Weltanschauung die Frage nach dem allen Erscheinungen und damit auch dem Menschen Zugrundeliegenden. Im Umgang mit allem Naturgegebenen begegnet die sich darin verbergende, bewegende, ins Sein bringende Macht. In den frühen vedischen Texten wird diese fundamentale, tragende Macht mit dem Begriff *brahman* bezeichnet.⁹ Selbst ein Gott ist von solcher Kraft des Ursprungs abhängig. Durch sie vermag er zu wachsen und an göttlicher Fülle zuzunehmen. Sich am *brahman* zu orientieren, bedeutet für den Menschen Einsicht zu gewinnen auf «das Höchste, das

besonders Starke, das höchste Ziel, das Fundament alles Seienden».¹⁰ Alle Riten und religiösen Observanzen haben hier ihren Bedeutungshintergrund. Sie zielen auf den Zugewinn von Lebensmöglichkeit, bewirken die das Dasein fördernden und es bewahrenden Kräfte. Was in dieser *maya*-haft verschleierte Scheinwelt das wahre Sein (*sat*) ausmacht, hängt mit diesem *brahman* zusammen, in dem alles seinen Grund und Bestand hat.¹¹

Es überrascht nicht, dass Mahatma Gandhis moderner Humanismus auf dieser Grundlage eine dem christlichen *agapē*-Verständnis verwechselbar erscheinende Ethik entwickelt. Seine personale Ethik der Nächstenliebe gründet für ihn im «Festhalten» an der Wirklichkeit, am Sein selbst (*sat*). Er bezeichnet diese Haltung, die auch dem Gegner gegenüber auf Gewaltverzicht (*ahimsa*) besteht, als ein «Festhalten an der Wahrheit» (*satyagraha*). Eine ursprüngliche hinduistische Meidehaltung wird damit ins Positive einer mitmenschlichen neuen Liebeszuwendung gewendet. Dem gemeinsamen Wesensgrund des *Brahman* zugehörig, verbietet es sich um des eigenen *karma* willen fremdes Leben zu verletzen. Es ist sozusagen ein Wechselspiel von Wirkung und Gegenwirkung, in dem sich die kausalen Zusammenhänge regulieren lassen. Der «Liebe zur Wahrheit», wie Gandhis Prinzip der Gewaltlosigkeit übersetzt wurde, liegt darum von Hause aus keine personale Verantwortungsethik i.S. christlicher Nächstenliebe zugrunde. Vielmehr handelt es sich um die Übertragung des alles Sein naturhaft verbindenden Wirklichkeitsverständnisses des verborgenen *Brahman* auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. Die verschiedenen religiösen Praktiken stehen im Dienste einer immer wieder neuen Ausrichtung auf die eigentliche, unverstellte Wirklichkeit des *sat*. Yogische methodische Wege der Ausblendung der Außenperspektiven des Daseins¹², asketische Disziplinen des Nahrungsverzichtes und der geschlechtlichen Enthaltung, Schweigen und körperliche Konzentrationsübungen, sie alle sind Wege aus der sinnverhafteten Täuschung in die verborgene Wirklichkeit der alle und alles verbindenden *brahman*-«Natur».¹³

Moderne Auslegungen dieser hinduistischen Seinslehre haben sie immer wieder auch in Begriffen neutestamentlicher Liebesethik auszudeuten vermocht. Die Wertethik des neueren Hinduismus basiert auf dieser Ineinssetzung. Dabei erscheint die Ethik der Bergpredigt als eine ins personale Beziehungsgeflecht verkürzte Variante eben dieser universalen *brahman*-Wirklichkeit. Nur der Blick hinter die Kulissen des am Tage Liegenden in die eigentliche «Natur» der Dinge soll befreien. Nicht mehr die Wirklichkeit selber liegt in diesen neuen Deutungen der alten indischen Weisheiten unter dem Schleier des Unwirklichen (*maya*). Eine neue Hermeneutik der Textinterpretation rückt den Menschen in den Mittelpunkt. In meditativer Innenschau soll er seine göttliche *brahman*-Natur entdecken. Darum kommt es den Auslegern indischer religiöser

Schriften heute auf die neue Perspektive an, die dem Menschen den Blick auf die wahren Zusammenhänge der ihn bestimmenden Wirklichkeit freigibt. Das Heil liegt nicht in einer Veränderung der Wirklichkeit, sondern in einer Korrektur der eigenen Perspektive im Blick auf diese Wirklichkeit.¹⁴ Auf den unterschiedlichen Wegen hinduistischer Innewerdung ist diese Schau auf die wahre Natur von Mensch und Welt zu gewinnen. Diese «wahre Natur» liegt allen Erscheinungsformen des Seins immer schon zugrunde. Sie muss nur entdeckt werden. Der wahrhaft religiöse Mensch erkennt seine *brahman*-Natur. Er ist göttlich von Natur aus. Sich darüber immer wieder zu täuschen, ist der Grund seiner unheilvollen Daseinsweise.

Von bestimmten indischen Traditionen der mystischen *bhakti*-Frömmigkeit abgesehen sind die heutigen Botschaften indischer Heilskünder Einladungen zur Einkehr in die unverstellte «Natur» des Seins. Dem einstigen griechischen «Erkenne dich selbst» stellt die indische Weltanschauung ihr «Erkenne dich als Teil des Ganzen und damit deine wirkliche Natur» an die Seite.

«Kosmisch» ist auch der unendlich sich wiederholende Zeitzyklus, in dem sich die dem Naturlauf entlehnten Weltzeitalter ablösen. Wie den verschiedenen Jahreszeiten eigene Qualitäten zukommen, so beinhaltet auch der jeweilige Stand eines Weltzeitalters (*yuga*) einen ganz bestimmten Zustand von Welt und Menschheit. Nicht nur in den Sternen steht es geschrieben, wohin die Entwicklung geht. Der gesetzmäßige Ablauf der Zeitenfolge selber zeitigt natur-notwendig die Bedingungen, unter denen der Mensch lebt. Innerhalb dieser kosmischen Schicksalsvorgabe vollziehen sich in unendlicher Abfolge die aus früheren Daseinsweisen resultierenden neuen Wiedergeburten. Die Bedingungen, unter denen ein gegenwärtiges Leben steht (*svadharma*), sind als Folge vorangegangener Daseinsweisen notwendig «verdiente». Leidensbereitschaft und die Annahme eines bemit-leidenswerten Schicksals sind Ausdruck solcher Wiedergeburtsskausalität. Die Kette der noch ausstehenden Wiedergeburten ist für den indischen Menschen eher Anlass zu Sorge und Angst. Die Wege, die die Religionen Indiens den Menschen weisen, suchen dem Zwang zu unendlichen Reinkarnationen entnommen zu werden. Darum stehen die yogischen Wege unter dem Zeichen des inneren Abschiedes vom Zyklus notwendiger Wiederkehr. Auch die Heilsuche des *bhakti*-Frommen will in der mystischen Vereinigung mit einer der Gottheiten den eigenen Wiedergeburtssbedingungen enthoben werden. Erst die in westlichen Gesellschaften «inkultierten» indischen Wiedergeburtsvorstellungen werden zu Erwartungen einer in jedem Falle besseren und vollkommeneren Lebensrunde. Wo die Hoffnung des abendländischen Menschen über den Tod hinaus nicht mehr länger getragen ist von der Gewissheit des österlichen Aufer-

stehungsglaubens, sucht sie in Umwertung der indischen Wiedergeburtserwartung Heil aus einer zukünftigen Aufbesserung der eigenen «Natur».

Auch die christliche Botschaft richtet den Ruf an den Menschen, seine «wahre Natur» zu erkennen. Die Bezeichnung «neue Schöpfung» setzt den Zusammenhang mit der Schöpfung voraus.¹⁵ Heimholung, Wiederherstellung, Versöhnung sind zentrale Begriffe, die das Verhältnis zum «Natürlichen» beschreiben. Aber der Zugang zur «wahren Natur» von Mensch und Kosmos bleibt nicht einer bloßen Perspektivenkorrektur des Menschen i.S. einer Durchsicht und Einsicht in das Wesen der Dinge vorbehalten. Das Heil besteht hier nicht in einer methodisch einzuübenden Entdeckung verborgener Zusammenhänge. Das «vom Ursprung her» vom Schöpfer ins Sein Gebrachte¹⁶ erfährt durch ihn selber in der Sendung des Sohnes die Erneuerung seines «natürlichen» Antlitzes. Der dreieinige Gott steht am Anfang des Schöpfungswerkes. An ihm ist der Sohn «vor aller Zeit» beteiligt. In ihm, der «vor aller Schöpfung» eines Wesens mit dem Schöpfer war, ist «das All gegründet» worden, und zwar in seinen himmlischen und irdischen Dimensionen, im Blick auf das Sichtbare und unter Einschluss alles Unsichtbaren¹⁷. Nicht über den Schleier des Seins lüftende Einsichten führen die Wege zur Erkenntnis der wahren «Natur». Er selbst, «durch den und auf den hin das All geschaffen worden ist»¹⁸, bringt das ihm Zugehörige in sein ursprüngliches Wesen zurück. In die versöhnende Heimholung des Menschen ist die kosmische Erneuerung mit einbezogen. Nicht der Mensch von sich aus durchschaut hier das Vordergründige auf seine wirklichen Hintergründe als Entdecker des wahrhaft «Natürlichen».

Der Zugang zur heilen Natur ist Teil seiner eigenen geschöpflichen Erneuerung. Sie aber vollzieht sich in seiner eigenen Umgestaltung durch die Teilhabe an dem in Jesus Christus bereits Gewirkten. Die apostolische Botschaft ist eine dringende Einladung zu solcher rettenden und befreienden Heilspartizipation: «Auf dass er uns, so wie Gott und unser Vater es will, herausführe aus dem miserablen Zustand dieser Zeit» (Gal 1,4); denn «in nichts anderem ist das Heil zu finden» (Act 4,12). Aller Heilssuche in der Natur geht der den Menschen angehende Anruf des Apostels an «Christi statt» voraus: «Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2 Kor 5,20).

Versöhnung mit Gott und Wiedergewinnung des rechten, schöpfungsgemäßen Verhältnisses zur Natur gehören zusammen. Das Heil im Zugang zur Natur zu gewinnen ohne deren Schöpfer oder an ihm vorbei, bleibt dem Menschen nach christlichem Verständnis versperrt.

Der Mensch ist aufgerufen, sich durch die Sendung des Gottessohnes wieder in seine wahre Natur verwandeln zu lassen. An solcher Verwandlungserwartung partizipiert die ganze Schöpfung. Was sich am Menschen vollziehen soll, hat seine befreiende Wirkung auch für die ihrer ursprünglichen Bestimmung verlustig gegangene geschaffene Welt. Sowohl seiner

Entfremdung nach als auch in deren Aufhebung durch die wiedergewonnene Gotteskindschaft ist er «Mensch im Kosmos»¹⁹ (Teilhard de Chardin). Das Verhältnis von Mensch und Schöpfung ist ein reziprokes. Mit Adams Fall ist auch die Natur in den Strudel der Gottesferne geraten. Auch sie ist «der Nichtigkeit ausgeliefert». Darum ist die Begegnung mit dem Natürlichen für den Menschen nicht schon an sich heilsträchtig und befreiend. Sie ist kein Reservoir an Heil, aus dem der Mensch für sich zu schöpfen vermag. Denn auch die gesamte kreatürliche Wirklichkeit wartet darauf, frei zu werden von der sie «knechtenden Vergänglichkeit».²⁰ Nicht an sie wird der Mensch verwiesen, um hinter den Begleiterscheinungen ihres vergänglichen Wesens das Unvergängliche, Beständige i.S. der *brahman*-Wirklichkeit zu entdecken. Umgekehrt ist das verborgene Harren alles Geschöpflichen in seiner Vergänglichkeit ausgerichtet auf die Wende, die vom Unterworfensein in die Befristung durch das Zeitliche «in die Freiheit der Herrlichkeit der Gotteskindschaft» führt (Rö 8,21). Nicht an einem absoluten, in sich unwandelbaren «Es» hängt die Wende des kosmischen Schicksals und mit ihm alles Naturgegebenen. Sie erfolgt vom Ursprung her in der Treue des Schöpfers zu seiner entfremdeten Schöpfung, manifest geworden in der Befreiung durch die Menschwerdung des Sohnes.

Die indische Denkweise lädt dazu ein, die kosmische Weite dieses Erlösungsgeschehens i.S. der neutestamentlichen Christologie wieder voll mit in Sicht zu nehmen. Dem Einwand, dass es sich im christlichen Glauben lediglich um die personale Variante eines auch diese noch umgreifenden und sie relativierenden Erkenntnisvorgangs im Sein selber i.S. der immer schon gegebenen *athman-brahman*-Beziehung handele, wird damit der Grund entzogen. Umgekehrt wird der in Christus befreite Mensch zum Hoffnungsmittler für alle außermenschlichen Bereiche der Schöpfung. In dem mit ihm versöhnten Kosmos kann der Mensch die Last abwerfen, sich selber Wege erschließen zu müssen, die ihn lediglich auf Zeit und punktuell Versöhnung mit sich selbst in den Kräften des Kosmos erfahren lassen.

China und die Frage nach dem naturgegebenen Heil

Die gemeinsame Grundlage der Religion und des philosophischen Denkens im alten China liegt in dem das Universum bestimmenden natürlichen Verlauf allen Geschehens. Der Natur abgeschaut in ihrem Wechsel und in ihren spannungsvollen Verhältnissen steht im Zentrum der geregelte Rhythmus, nach dem sich Weltall, Erde und Mensch bewegen. Die Metapher des Weges (*tao*)²¹ bezeichnet den nach festen Gesetzen sich vollziehenden natürlichen Ablauf in der Wiederkehr der Erscheinungen und

Zeitphasen, der den Gang des Alls bestimmt. Mit der Natur in Einklang zu stehen oder dem *tao* nicht gemäß sich zu verhalten, bedeutet Heil oder Unheil nicht nur für den Einzelnen, sondern für die Gemeinschaft im Ganzen. Spannungen und Konflikte entstehen dann, wenn die Menschen nicht mehr mit der Natur in solchem Einklang stehen. Diesem Gesetz, das die Welt im Innersten zusammenhält, gilt es nachzudenken, es zu erforschen und zum Wohle der Menschen in Geltung zu setzen.²² Die Natur ist hier zum Lehrmeister des Menschen geworden. Aus ihrer Beobachtung leiten sich die lebensnotwendigen Verhaltensweisen für den Menschen ab. Die Spielregeln der Natur gilt es in jeder Beziehung nachzuahmen. Brauchtum und verbindliches Verhalten in der Gemeinschaft, Sitte und Lebensgebote spiegeln in einem ausdifferenzierten Regelwerk die Voraussetzung für das Vermeiden unheilvoller Konflikte. Der Weg des Menschen, das Zen Tao, leitet sich vom Wege des Himmels ab. Aus seinem Regelwerk entspringen in ewiger Wiederkehr die Phasen der Jahreszeiten mit ihren die Natur bestimmenden Wechseln. Die Abläufe von Werden und Vergehen vollziehen sich wie die natürlichen Abfolgen des Jahreslaufes nach immanenten, naturgegebenen Gesetzen. Nicht ein aus dem Nichts in das Sein rufender Schöpfer (*creatio ex nihilo*) steht hier am Beginn. Dem Bestehenden selber sind die Gesetze des Regelmäßigen abgeschaut, deren Vollmacht sich der Mensch und seine Gemeinschaft zu unterwerfen hat.

Die Divinität des Weltalls bedeutete für die chinesische Weltanschauung keineswegs Naturforschung im geläufigen Sinne. Die Natur galt in allen ihren Teilen als eine von göttlicher Kraft beseelte und hatte den in ihr wirksamen heiligen Gesetzmäßigkeiten zu folgen. So konnte sich die Verehrung des Universums durch alle Zeiten und Epochen chinesischer Geschichte als eine Konstante erweisen, die auch unter anderen religiösen Einflüssen wie dem Konfuzianismus und selbst dem Buddhismus nicht in Frage gestellt wurden.

Die Suche nach Heil gewinnt in diesem naturbezogenen Dasein die Gestalt eigener Vervollkommnung in Angleichung an das himmlische Tao. Auf diese Weise werden in Ableitung aus den Eigenschaften des Weltalls die Qualitäten gewonnen, die den Menschen als einzelnen sowie als *animal sociale* auf dem Wege seiner Bestimmung voranschreiten lassen. Der Mensch heiligt sich, ja – vergöttlicht sich in einem gewissen Sinne, auf dem Wege der permanenten Anpassung an natürlich Vorgegebenes. Nicht Offenbarung als Selbstkundgabe des die Natur und das Universum erschaffenden und erhaltenden Gottes ist hier das Thema. Vielmehr geht es um ein Entsprechungsverhältnis zu der auch den Menschen einschließenden Naturgesetzlichkeit. Des Menschen Seele selber ist Teil dessen, was in spannungsvoller Harmonie die Gegensätze von Wärme und Kälte, von Licht und Finsternis, insgesamt die Eigenschaften des Weltalls umfasst.

Seiner Nachahmung auf allen Ebenen des Lebens gilt hier die Verheißung. Das religiöse Schrifttum Chinas ist demzufolge nicht eine Botschaft vom Handeln Gottes am Menschen. Vielmehr ist sie wesentlich Anweisung zu einem Leben aus solcher *imitatio universalis*. Der Mensch selber vermag sich in Angleichung zum «Übermenschen» zu steigern. Ein Schritt zu seinem Heil liegt im angestrebten «Echtsein» des Menschen. Diese unseren Begriff der «Tugend» übersteigende Eigenschaft bringt das Buch Tao Te'King in unmittelbaren Bezug zum Tao der Natur. Echtheit i.S. der eigentlichen, bestimmungsgemäßen und damit «vergöttlichten» Existenz ist eine sich steigernde Metamorphose ins Naturgegebene: «Wer das Tao an seiner Person pflegt, dessen Tugend ist Echtheit.»²³ «Der Mensch, der echt zu nennen ist, ist der, dessen Natur (*sing*) mit dem Tao in Einklang steht.»²⁴ Die konfuzianische Literatur, in der dieser Prozess eine wichtige Rolle spielt, ergänzt den Idealzustand durch die Bezeichnung für «Wirklichkeit» (*ts'ing*). Was in der indischen Denkweise als die in der Erscheinungswelt (*maya*) verborgene Wirklichkeit (*brahman*) erschaut werden muss, hat für das chinesische Denken den Charakter nachvollziehbarer Naturgesetzmäßigkeit. Mögen auch die methodischen Wege zur «Wirklichkeitswerdung» unterschiedene sein – dort intuitiv und kontemplativ, hier analogisch, imitativ – beide sehen sie den Menschen in der Rolle dessen, der sich selbst zu verwirklichen, der im übertragenen Sinne sich zu vergöttlichen vermag. Dementsprechend kennt das chinesische Schrifttum für das Ziel dieses Prozesses als Synonym für «Heiligkeit» und «Göttlichkeit» den Begriff des *sen*. Heiligkeit vermag sich auch in Gestalt übermenschlicher, magischer Kräfte in Bezug auf die Natur zu erweisen. «Was ist ein Heiliger? Es ist der, der den Heiligen der Urzeit gleicht; sie erklimmen Höhen, ohne schwindlig zu werden; sie schritten ins Wasser hinein, ohne nass zu werden; sie traten ins Feuer, ohne heiß zu werden. Wir wissen es, dass man so wird, wenn man nur hoch genug steigt, um die Macht dazu dem Tao zu entlehnen.»²⁵

In den Zusammenhang des universistischen Charakters der chinesischen Religion gehört auch die Ahnenverehrung. Lebende und Tote verbindet ein Zeit und Raum übergreifender Geschlechterzusammenhang. Diese Gemeinschaft schließt auch diejenigen mit ein, die über den Tod hinaus kultisch verehrt ihre Zugehörigkeit zum Verwandtschaftssystem durch ihre anhaltende Gegenwart für die Lebenden bezeugen. «Ahnenkult stimmt ... vollkommen zum universistischen System, dessen Alpha und Omega freilich des Menschen völlige Anpassung an die Natur ist.»²⁶

In den großen Wirkzusammenhang der Natur gehören in China auch die Götter. Sie sind – und auch darin liegt wiederum eine Parallele zur indischen Göttermythologie – selber Gestalten der alles durchwaltenden Naturkräfte. «Vergöttlichung und Verehrung des Menschen sind ...

wesentliche Merkmale von Chinas universistischer Religion. Verehrung der Verstorbenen durch ihre Nachkommen ... wird in den klassischen Büchern so häufig ... erwähnt, dass es sich nicht in Zweifel ziehen lässt, dass sie im alten China die Hauptinstitution, der Kern des religiösen Lebens war.»²⁷

Für das biblische Menschenbild ist der Mensch im Zusammenhang der Schöpfung gesehen. Zugleich aber ist er nicht bloß ein Teil derselben. Das Schöpfungswerk Gottes zielt auf den Menschen. Er bleibt nicht nur ein integraler Teil alles Geschaffenen. Gott gibt ihm Anteil an sich selber durch seinen göttlichen Einhauch²⁸ und hebt ihn damit heraus aus aller übrigen Kreatur. Indem er dem von Gott Geschaffenen Namen verleiht, tritt er nach hebräischem Verständnis in ein Verhältnis der Zuständigkeit und der Verantwortung zu ihm ein.²⁹ Seine Bevollmächtigung zur Herrschaft über die Natur schließt dem Begriff nach eine Stellvertreterfunktion mit ein. Er soll Vollstrecker der göttlichen Zielsetzung mit der Schöpfung werden. Mit diesem Auftrag steht er, selber Geschöpf und Natur, auf Seiten des Schöpfers zugleich in einem Gegenüber zur Natur. Damit ist das Gegenteil eines aktuellen Missverständnisses ausgesagt, als ob es sich dabei um eine Legitimation zur «Ausbeutung der Natur» und zur «Plünderung des Planeten» handele. Der verantwortliche Umgang mit der Schöpfung schließt ihre Entwicklung und Erschließung zum Nutzen der Menschheit mit ein. Weil der Mensch nach biblischem Verständnis von seinem Ursprung her im Geschöpflichen nicht aufgeht, sondern seine Berufung in seinem ihn auszeichnenden Verhältnis zum Schöpfer liegt, findet der Schöpfungsakt seine Entsprechungen in seinem die Natur erforschenden und sie fortentwickelnden Umgang mit ihr. Die uns heute bewusst gewordene Ambivalenz wissenschaftlich-technischen Fortschritts kann nicht schon in den Schöpfungsauftrag an den Menschen hineingelesen werden. Sie hängt mit der «nach-adamitischen» Situation zusammen, in der sich der Mensch nicht mehr auftragsgemäß verhält.

Er will nicht mehr obwaltender, verantwortlicher «Stellvertreter» sein. Die Aufkündigung seines Gehorsams und die selbstherrliche Verlockung des *eritis sicut Deus* nötigt ihn zu schrankenloser autonomer Verfügung über das Geschaffene. Dass der seine Bestimmung vergessende Mensch zum Feind der Schöpfung zu werden vermag, darf seine im Schöpferauftrag begründete Bevollmächtigung im Gegenüber zur Natur nicht vergessen lassen. Erst dadurch sind Entwicklungsprozesse in Gang gekommen, die weltweit heute mit Recht in Anspruch genommen werden und auf die keine Gesellschaft mehr verzichten kann.

Menschen in Kulturen, die sich auf eine ursprünglich naturreligiöse Weltanschauung gründen, nehmen mit Recht und selbstverständlich die Ergebnisse und den Stand heutiger wissenschaftlich-technischer Entwicklungen auch für sich in Anspruch. Nicht ablösbar aber davon ist die Vermitt-

lung des und die Auseinandersetzung mit dem westlichen Menschenbild, das seine Grundlagen im biblischen Offenbarungsglauben hat. Mit der Wiederherstellung des Gottesverhältnisses durch den Sohn wird der Mensch auch wieder in die ursprünglich von Gott gewollte Beziehung zur Schöpfung gebracht. Sein Schicksal ist nicht länger bestimmt durch die den Kosmos beherrschenden Gesetze³⁰. Die Naturkräfte sind nicht mehr Vermittler und Wegweiser zu seinem Heil. Der natürliche Kreislauf des immerwährenden «Stirb und Werde» ist durchbrochen. Der zyklische Rhythmus der Naturabläufe vollzieht sich von nun an im Horizont der mit Christus angebrochenen neuen Heilszeit. Weil in ihm «die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig» (Kol 2,9) in der Zeit erschienen ist, gehören die sich ihm Übereignenden zu den Freigelassenen der Schöpfung.

Vergöttlichte Natur

Besonders deutlich wird die bestimmende Rolle der Natur in den ethnischen Religionen der Stämme. Sie werden darum mit Recht auch als Naturreligionen bezeichnet. Bezeichnungen wie Ahnenreligionen, Magie oder Schamanismus zielen auf charakteristische Erscheinungsformen in diesen Religionen, aber sie erfassen noch nicht das Ganze in ihnen.

Der Mensch und seine Geburtsgemeinschaft in Sippe und Stamm erscheinen hier als integrale Bestandteile einer von überlegenen Kräften und Mächten beherrschten Umwelt. Den Rhythmus der Naturabläufe, Geburt, Krankheit und Tod, aber auch Heilungen und Schutz bewirkt dieser Kreislauf der lebenserhaltenden oder lebensbedrohenden Kräfte³¹. Insbesondere in der erwarteten Wiederkehr der Toten erweist er sich als Leben gewährende Macht. Götter und Geister sind Funktionsträger dieser die Natur und mit ihr den Menschen beherrschenden Kräfte. Die rituelle Praxis im Stamm hat hier ihre eigentliche Motivation. Meidungen und Tabus sollen das Leben schützen und Unheil bannen. Das Opfer an den Ahnen als dem in diesem Kräftehaushalt Übermächtigen erfolgt in der Erwartung lebensfördernder Hilfen und Zuwendungen.

Die Menschen erfahren sich in jeder Hinsicht als die Naturabhängigen. Sie sind Teile eines größeren Ganzen. Ihre nach ihren Ethnien unterschiedlichen Religionen suchen das Leben sichernden Einfluss aus diesen natürlichen Daseinsverflechtungen zu nehmen.

Die das Leben begleitenden Riten sind nicht nur Handlungen am einzelnen, sondern konstituieren zugleich immer aufs neue die Gemeinschaft mit den unsichtbaren, aber als wirksam erfahrenen Ahnen. Dieses *corpus mysticum* des Stammes ist die eigentliche Heilsgemeinschaft.³² Die natürlichen Bindungen an Blut und Boden sind hier das ausschließlich einheitsstiftende Element. Jenseits des eigenen Wohngebietes herrschen

andere «Götter», gilt eine andere, auf die fremde Gemeinschaft bezogene heilige Ordnung und daraus resultierende Sitte und Ethik. Die «Natur» setzt hier die Maßstäbe für die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, für eine Wertordnung, in der «gut» und «böse» unterschieden werden.

In dieser Weise ist die gesamte Kultur eines Stammes auf das Naturgegebene abgestimmt. Im eigenen «Wesen» hat sie ihre Wurzeln, aus ihm entfaltet sie Maßstäbe, Wertvorstellungen und findet sie ihren gestalterischen Ausdruck in Dichtung und Kunst. Auch dort, wo die religiösen Praktiken und Überzeugungen der Stammestradition angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen verblassen oder verfallen, behauptet sich diese, das Wesen der einst religiös fermentierten Gemeinschaften bestimmende Identität. Sie gründet weiterhin in der Natur der Abstammungszugehörigkeit.

Solange dieser naturreligiöse Wurzelboden gemeinschaftsbestimmend bleibt, sind die Konflikte mit anderen, die Geburtsgemeinschaften übergreifenden gesellschaftlichen Entwicklungen absehbar. Moderne parlamentarische Staatsformen finden in Bezug auf diese Identitäten ihre Grenzen, oftmals ihre Infragestellung. In der «Natur» des Blutsverwandten liegen stärkere Verlässlichkeit und Bindungskräfte als im Mitglied einer politischen Partei oder Gewerkschaft, einer gesellschaftlichen Klasse oder des stammesübergreifenden neuen Staates. Auch die auf eine Weltgemeinschaft hin ausgelegte Ideologie des Kommunismus hat, wie der Versuch eines Kwahme Nkrumah zeigte, an diesem «natürlichen» Wurzelboden seine Grenze und Aufhebung gefunden. Die Losung «Africa must unite»³³ musste unerfüllt bleiben. Sie scheiterte an der Natur afrikanischer Gemeinschaftsbindungen.

Eine einzige Kraft vermochte es, die natürlichen Kräfte dieser im Geburtsverbund wurzelnden Ethnien zu entgrenzen. Dies vollzog sich unter den ambivalenten Bedingungen bestehender «natürlicher» Bindungen und Zugehörigkeiten in Stämmen und Sippen. Voraussetzung war die Ablösung der alten Identifikationskraft der *force vitale* der Naturreligion durch die Verwandlung des Menschen und seine Eingliederung in die nicht mehr naturgegebene, in Christus und seiner Kirche vermittelte neue Gemeinschaft. Die sakramentale Einbeziehung in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes des erhöhten Gottessohnes allein war in der Kraft ihres Stifters (*dynamis theou*) mächtig genug, die natürliche Lebensgemeinschaft einer Ethnie in sich aufzunehmen und zugleich ihr Wesen als einer naturreligiösen «Heilsgemeinschaft» zu überwinden. Die Kirche in einem Stammesgebiet ist bis heute die stärkste Manifestationsform der neuen Schöpfung inmitten der noch bestehenden alten. Dieses Zeichen unter den Völkern gesetzt zu haben, bleibt – entgegen aller heute zeitläufigen Kritik an seinem Gelingen – das unverwischbare Verdienst missionarischen Einsatzes an der Menschheit.

Wir beobachten heute manches Gegenläufige. Oft ist es eine platte säkulare und an materiellem Fortschritt orientierte Lebensauffassung, die den Stammesangehörigen seine von Hause aus religiöse Identität vergessen lässt. Aber diese neue Orientierung reicht nicht tief genug, um den Wurzelboden der alten Bindungen zu erreichen. So bricht die Religion der Vorfahren wieder auf in den Grenzsituationen des Lebens. Wo es nicht gelingt, die der naturreligiösen Bindungen verlustig Gegangenen und in der Profanität der modernen Situation religiös heimatlos Gewordenen in der Gemeinschaft der Kirche neu zu bergen, sehen sich die Menschen einer widersprüchlichen Lage ausgeliefert:

Reste naturreligiöser Praktiken werden unter veränderten Daseinsbedingungen revitalisiert. Magische Praktiken und Geistbeschwörungen werden von Heilern im Stile einer privatärztlichen Praxis im modernen Großstadtmilieu angeboten. Neue Kulte brechen auf. Sie stellen wie in Brasilien Mischungen aus ursprünglich stammesreligiösen Ahnentraditionen afrikanischer oder indianischer Herkunft und Elementen christlicher Heiligenverehrung dar. In Afrika setzen sich vielerorts im Namen einer missverstandenen Inkulturation des Christentums die überwunden geglaubten Bindungen an die Religion der eigenen Ahnen neu durch. Die meisten dieser zahlreichen sogenannten *independent churches* sind Abspaltungen – überwiegend im Spektrum protestantischer kirchlicher Gemeinschaften – auf der Basis der eigenen Geburtsgemeinschaft. In den Gründergestalten begegnen Praktiken der Religion des betreffenden Stammes, vermischt mit dem Anspruch biblischer Legitimation. Die zukünftige Aufgabe der Kirche in Afrika wird es sein, in dem Bemühen um ihre genuine Gestalt vor Ort die Erfahrung der Einheit in der weltweiten Gemeinschaft der Catholica jenseits der natürlichen Bindungen zu befördern.

Zu ihrer «genuinen» Gestalt gehört die Übersetzung der biblischen Botschaft in die Kategorien, die die Naturreligion für ihr Verständnis vorgibt. Die Ahnenreligion bezieht auf «natürliche» Weise die Verbindung zu den Verstorbenen mit ein. Die Kirche aber ist die universale Heilsgemeinschaft, die zeitübergreifend Lebende und in Christus Vollendete jenseits aller natürlichen Abstammungsverhältnisse einschließt. In den biblischen Zeichenhandlungen, in denen der Menschensohn seine Vollmacht auch gegenüber den Elementen der Naturkräfte bezeugt, wird der Rahmen der stammesreligiösen Handlungen, die die Natur betreffen, gesprengt. In der Stillung des Sturmes³⁴ und im heilenden Handeln am kranken Menschen begegnet dem ehemaligen Angehörigen einer Naturreligion nicht nur ein außergewöhnlicher Wundertäter, der nach Schamanenart die Natur in ihre Grenzen zu verweisen vermag. In ihnen wird bezeugt, was in Auferstehung, Himmelfahrt und pfingstlicher Geist-

sendung an den Tag tritt: Der «im Anfang bei Gott war, durch den das All geworden ist und ohne den nichts geschaffen worden ist, was geschaffen ist» (Joh 1,2 u.3.), ist in der Person des eingeborenen Sohns vom Vater in der Zeit erschienen. Alle der Natur eigenen Kräfte, die für das Leben in der Stammesreligion wesentlich sind, sind dem wieder übereignet, dem alles Geschöpfliche seinen Ursprung und sein gegenwärtiges Leben verdankt. Das Heil, das in der Natur gesucht wird, findet im Schöpfer seine Erfüllung.

Die Horizonte der Hoffnung, die die Naturreligionen eröffnen, weiten sich, ihre naturbedingten Grenzen der zyklischen Wiederkehr ins Zeitliche werden gesprengt.

Der in Christus neu geschaffene Mensch findet sich in einer Schöpfung, in der durch ihn auch die Natur ihrer Ursprungsbestimmung wieder zugeführt ist. Nicht länger mehr braucht sie die «biologische Basis der religiösen Erfahrung» abzugeben.

ANMERKUNGEN

¹ Holger Kalweit: Traumzeit und innerer Raum. Bern u.a. 1984, S. 9.

² Diesem «spirituellen Potential» wird im religiösen Sinne eine Heilsfunktion zugeschrieben. Es ist das, «was andere den Götterfunken genannt haben und was der Teil Gottes ist, der in uns allen ist» (op. cit., S. 6).

³ op. cit., Klappentext u. S. 9.

⁴ «Volle Menschlichkeit» soll der Mensch durch seine Verbundenheit mit dem Kosmos und mit der ganzen lebenden Welt erlangen, die bei Capra in den Rang einer «religio» erhoben wird (S. 24). In ähnliche Richtung geht die «kosmische Seelsorge» (Günter Schiwy) bei Rupert Sheldrake (Die Wiedergeburt der Natur. Bern/München 1991), Mathew Fox (Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung. Eine spirituelle Reise. München 1991) u.a. mit Forderungen nach einem «Gott der Evolution» und einer «kosmischen Sorge, die zugleich Gottes-Dienst sein soll.»

⁵ Fritjof Capra: Die neue Sicht der Dinge. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung. Düsseldorf 1988, S. 21,12.

⁶ Op. cit., S. 14.

⁷ Der Begriff findet sich als Titel des von Carl Friedrich von Weizsäcker und Gopi Krishna verfassten Bandes «Die biologische Basis der religiösen Erfahrung», München u.a. 1988. Im Zentrum dieser Basisbetrachtung steht die indische *Kundalini*-Praxis. Diese Zuwendung des Menschen zum Inneren seiner Natur wird als «Phänomen der Wiedergeburt» verstanden, «auf das sich in offenen und verschleierte Ausdrücken die religiöse Überlieferung der Menschheit bezieht». Es gilt als «eine mächtigere und direktere Verbindung ... zwischen dem individuellen und kosmischen Bewusstsein» und als ein Prozess der verbindenden biologischen Kraft, «bis eine neue Art von Bewusstsein oder – anders ausgedrückt – ein neuer innerer Mensch geboren ist» (a.a.O., S. 87).

⁸ Günther Schiwy: New Age-Spiritualität und Christentum. In: Horst Bürkle (Hg.): op. cit., S. 101.

⁹ Die Wortwurzel *brh-* drückt im Sanskrit die Vorstellung aus von etwas, das Festigkeit, Kraft, Stützen bewirkt.

¹⁰ Satapatha-brahmana 6,1; 1,8.

¹¹ Dieser Potenz wird Heilkraft zuerkannt. Es vermag von allem Übel zu erretten und kann Unsterblichkeit verleihen. In ihm hat das Universum seinen Bestand. Aus ihm sind Himmel und Erde hervorgegangen. «Daran knüpfen sich die späteren Spekulationen, denen zufolge Brahman die ewige Essenz alles Seienden, die einzig wirkliche, einzig unvergängliche Quelle alles Vergänglichen ist, das Universum selbst, aus welchem sogar die Götter entstanden» (Jan Gonda: Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart 1960, S. 33).

¹² «Indem sich der Yogin vom profanen menschlichen Leben zurückzieht, findet er zu einem anderen, tieferen, wahren, weil «rythmisierten» Leben, zum Leben des Kosmos selbst zurück ... Das Chaos des profanen biementalen Lebens zum Kosmos zu verwandeln ... Körper und Leben des Menschen mit den Gestirnen und den kosmischen Rhythmen homolog zu setzen ... Dieser Rhythmus aber ist uns in der Struktur des Universums selbst gegeben» (Mircea Eliade: Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1990, S. 106f.).

¹³ «Die Erkenntnis der ewigen Wahrheit, die Identifikation mit derselben, eignet demjenigen, der das Eine in den vielen Veränderungen des Universums schaut. ... Das Summum Bonum aber ist die endgültige Erhebung über alle Gegensätze, über alle Zweifelt, über Böses und Gutes, über Leid und Freude» (op. cit., S. 352).

¹⁴ «Vom Gesichtspunkt des Heils aus betrachtet, führt dieser Weg zu nichts, denn er geht von dem Axiom aus, dass der Geist absolut frei ist ..., und führt wieder zu demselben Axiom, dass das Selbst nur auf illusorische Weise in das Drama der Existenz verstrickt ist. ... Das Leiden bleibt, denn es ist ein kosmisches Faktum, doch es verliert seine Bedeutung. Man hebt das Leiden auf, indem man es ignoriert, dass es Leiden ist» (Mircea Eliade: op. cit., S. 42).

¹⁵ 2 Kor 5,17: *hoste ei tis en Christo, kainā ktisis*.

¹⁶ Mk 10,6; 13,19: *ap' archās ktiseos*; Rö 1,20 u.a.: *apo ktiseos kosmou*.

¹⁷ Kol 1,16: *en tois ouranois kai epi tās gās, ta horata kai ta aorata*.

¹⁸ *Ta panta di' autou kai eis auton ektistai*.

¹⁹ «Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen entstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewusstseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen ... Und wenn er so alles versammelt und alles umgeformt hat, wird seine letzte Tat die Rückkehr zu dem göttlichen Herd sein, den er nie verlassen hat, und er wird sich mit dem von ihm Errungenen wieder auf sich selbst zurückziehen. Und dann sagt uns der heilige Paulus, wird es nur Gott geben, alles in allen» (Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 290).

²⁰ Rö 8,21: *apo tās douleias tās phthoras*.

²¹ «Es gab ein Wesen chaotisch und zugleich vollendet, ehe denn Himmel und Erde entstanden ... Man kann es als die Mutter aller Welt bezeichnen. Seinen Namen kenne ich nicht; geschrieben heißt es Tao» (Tao-te-king 25). «Tao ist die Bahn, der vorgezeichnete Weg, worin sich das All bewegt, ist die Gesamtheit aller seiner wiederkehrenden Erscheinungen; mithin die natürliche Weltordnung» (RGL, Bd. 6, S. 86).

²² «Mit seiner Lehre von dem ewigen Weltgesetz (Tao), von dem Zusammenspiel der beiden Urgewalten Yin und Yang, von den fünf Elementen (Wandelzuständen) und dem Zusammenklang von Himmel, Erde, Mensch, mit seiner Naturverehrung, seinem Ahnenkult und seinem Zeremonienwesen, mit seiner das Leben des Individuums, der Familie und des Staates umspannenden Ethik ... ist der Universismus seit über drei Jahrtausenden die richtungsgebende Weltanschauung des chinesischen Kaisertums gewesen und bestimmt auch heute noch nach dessen Zusammenbruch (1912) das Denken und Leben der Millionen des «Reiches der Mitte» (Helmuth von Glasenapp: Die fünf großen Religionen. Teil I, Düsseldorf 1952, S. 170).

²³ Tao Te'King § 54.

²⁴ Hung Lie' Kiai, Kap. 7.

²⁵ Tsuang Tse, Buch 3, Kap.6.

²⁶ J.J.M. de Groot: Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918, S. 129.

²⁷ Op. cit., S. 128

²⁸ «Die Menschenschöpfung ist hier (Anm.: in Gen 2) gegenüber Gen 1,26f. ... als ein noch persönlicheres Tun Gottes geschildert ...: Leben hat der Mensch ja nur durch jenen göttlichen Odem; der ist aber seinem Körper keineswegs inhärent, und jede Verweigerung dieser flüchtigen Gabe würde den Menschen in seine tote Stofflichkeit zurückwerfen – Ps 104,29f.; Hi 34,14f. (Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I. München 1957, S. 153).

²⁹ «Wie in anderen Völkern wusste man auch in Israel um die Bedeutung, die dem Namen zukommt, um die Macht, die in ihm liegt ... Insonderheit wird dadurch, dass man seinen Namen über einem anderen ausruft, ein Herrschafts- und Eigentumsverhältnis zu dem anderen hergestellt.» – Zu Gen 2,19f.: «...so bestätigt er (Adam) dadurch seine Herrschaft über die Kreatur u. setzt sie in Beziehung zu seinem Lebensbereich» (ThWNT, Bd. V, S. 252).

³⁰ Kol 2,9. Bei den hier als *stoicheia tou kosmou* bezeichneten Elemente «dachte ein antiker Mensch in neutestamentlicher Zeit ...an die *Grundstoffe*, aus denen alles im gesamten Kosmos, einschließlich des Menschen, zusammengesetzt ist ... (Paulus) knüpft offenbar an einen zu seiner Zeit ganz allgemein verbreiteten Gedanken an: die Wendung *stoicheia tou kosmou* bezeichnet das, worauf die Existenz dieser Welt beruht und was auch das Sein des Menschen ausmacht. Paulus benutzt sie in einem übertragenen Sinn: eben das, worauf die Existenz des Menschen vor Christus auch und gerade in der vorchristlichen Religion beruhte, das ist armselig und kraftlos, das versklavt ihn, anstatt ihn freizumachen» (ThWNT, Bd. VII, S. 685).

³¹ Placide Tempels hat für diese das gesamte Sein durchwaltende Lebensmacht in den Stammesreligionen den inzwischen klassisch gewordenen Begriff der *force vitale* geprägt. «Alle Wesen im Universum besitzen solche Lebenskraft in sich selbst: menschliche, tierische, pflanzliche oder unbelebte» (Bantu Philosophy. Paris 1959, S. 31).

³² Vincent Mulago erweitert diesen ontisch gefassten Begriff der Lebensmacht um den der lebensnotwendigen Teilhabe. «Zu dieser Lebensgemeinschaft gehören Lebende und Verstorbene; sie hat eine horizontale und eine vertikale Richtung und ist das allem zugrunde liegende, Leben ermöglichende Prinzip. Dieses Lebensprinzip ermöglicht eine Gemeinschaft, die auf Teilnahme an dergleichen Wirklichkeit beruht. Das Leben ... entspringt derselben, einzigen Quelle des Lebens» («Die lebensnotwendige Teilhabe» – In: Horst Bürkle (Hg.): *Theologie und Kirche in Afrika*. Stuttgart 1968, S. 55).

³³ Kwame Nkrumah: *Afrika muss eins werden*. Leipzig 1965.

³⁴ Mt 8,27: «Was ist dieser für einer, dass ihm die Stürme und das Meer Gehorsam leisten?»

ULRICH LÜKE · PADERBORN

APARTHEID DES DENKENS?

Das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft

1. Die Ausgangssituation

Nach der Phase einer dominanten deterministisch orientierten Physik, für die im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts kein wirklicher Gesprächsbedarf mit der Theologie bestand – der Determinismus galt als wissenschaftlich ausgemachte Sache –, kam es mit der speziellen (1905) und der allgemeinen (1915) Relativitätstheorie und der neueren Quantentheorie (1925) zur Krise der klassisch-newtonschen Paradigmen.

Mit diesen weltbildverändernden Theorien trat die Physik seit der 2. Dekade des 20. Jahrhunderts dann aber als naturwissenschaftliche Leitdisziplin in ein neues Stadium der Dialogbereitschaft mit Philosophie und Theologie ein. Die spätestens mit der Quantenphysik neu aufgebrochene Rätselhaftigkeit der Wirklichkeit war eines der fachübergreifenden Themen.

Dem mathematischen Formalismus der Quantentheorie, der längst zum Physikeralltag gehört, korrespondiert dabei in philosophischer Hinsicht ein Interpretationspluralismus und -relativismus¹, den man als Ort einer die Physik auch auf Theologie hin überschreitenden Nachdenklichkeit ansehen kann. Während sich die Physik via Quantentheorie mit der Frage, was Realität ist, nachdrücklich in den philosophisch-theologischen Diskurs einbringt, leistet sie dies via Chaostheorie mit der Frage nach der Prognosefähigkeit.

Vom deterministischen Chaos spricht man dann, wenn dem chaotischen System eine vollständig bekannte mathematische Struktur zugrundeliegt, aber trotzdem die zeitliche Entwicklung des Systems nicht mehr rechnerisch exakt im Voraus ermittelt werden kann. «Kleinigkeiten» wie Rundungsfehler und Messungenauigkeiten schaukeln sich bei iterativen mathema-

ULRICH LÜKE, geboren zu Münster 1951, Studium der Philosophie, Theologie und Biologie in Münster und Regensburg. Priesterweihe 1980. Prof. für Philosophie und Fundamentaltheologie an der Kath. Fachhochschule Freiburg 1998/99. Seit 1999 Prof. für Philosophiegeschichte und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät in Paderborn.

tischen Operationen derart auf, dass nach relativ kurzer Zeit das Gesamtsystem unprognostizierbare Eigenschaften erhält.

Auch in der Astronomie tauchen chaotische Phänomene schon bei der Bewegung von drei Himmelskörpern im gemeinsamen Gravitationsfeld auf und zerstören die Vorstellung vom ›himmlischen Präzisionsuhrwerk‹ und sicheren Prognosen.²

Mit Relativitätstheorie, Quantentheorie und Chaostheorie schaufelte die Physik dem seit 1776 mit Allwissenheits- und Allmachtsphantasien spukenden laplaceschen Geist das Grab und lud Theologie und Philosophie zu Leichenschmaus oder Trauerarbeit des intellektuellen Diskurses. Die Ergebnisse des Dialogs zwischen Theologie und Physik haben keinen auch nur annähernd zufriedenstellenden Zwischenstand erreicht, wie neuere Untersuchungen von interdisziplinär arbeitenden Theologen zeigen.³ Gleichwohl bahnt sich ein Wechsel der Dialogpartner an.

Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts (DNS-Strukturanalyse 1953, DNS-Protein-Code 1966, Human-DNS-Sequenzierung 2000) vollzieht sich ein Übergang von der Physik zur Biologie als naturwissenschaftlicher Leitdisziplin. Aber auch in diesem Dialog sind die Theologen kaum besser präpariert als im vorangehenden physikalisch-theologischen.

Von innerkirchlich oft noch marginalisierten Ausnahmen (Teilhard de Chardin) abgesehen, hat es nach der zumindest partiellen Verwerfung des Evolutionsgedankens (Bibelkommission 1909, Humani Generis 1950⁴) kaum einen ernst zu nehmenden Dialog zwischen offizieller Kirche und Biologie gegeben. Eine am kurzen Kirchen-Zügel gehaltene Theologie (Monogenismusfixierung – eine Position, die inzwischen stillschweigend geräumt wurde?) konnte oder durfte man auf das fachwissenschaftlich zugänglichere Evolutionsparadigma nicht eingehen und stand der fachwissenschaftlich unzugänglicheren Molekularbiologie oft hilflos gegenüber.

Die Bewährungsprobe, die jetzt im Dialog mit der Naturwissenschaft auf die Theologie zukommt, ist nicht kleiner als zur Zeiten Galileis oder Darwins, und die Theologie kann es sich weniger als früher leisten, in dieser Debatte gar nicht oder nur inkompetent oder kirchenoffiziell behindert präsent zu sein.

2. Problematische Positionen für den Dialog

2.1 Naturalistischer Exklusivismus

Bei der hier zu beschreibenden Position handelt es sich um einen expansiven, gewissermaßen absolut(istisch)en Naturalismus, der sich selbst als revisionsbereit und lernfähig ausgibt. Gleichwohl wird hier der Versuch unternommen, jegliche Theologie aus dem wissenschaftlichen Diskurs

auszuschließen, wenn nicht ein naturalistisch einholbarer Funktionsbedarf, eine naturalistisch nachweisbare Funktionalität für den Gottesgedanken gegeben ist.

Das Ausmaß der sich ihrer selbst nicht bewussten Naivität wird daran deutlich, dass sogar eine naturalistische Anthropologie postuliert wird, «wie sie Ludwig Feuerbach schon im 19. Jahrhundert antizipiert hat»⁵, als habe es nie die in diesem Feld wirklich gründliche und ausgezeichnete philosophisch-theologische Antwort auf Feuerbach gegeben.

Befragt man Vertreter nach den Legitimationsgründen und dem Geltungsbereich ausschließlich naturalistischer Einsichten, geraten sie also argumentativ in die Defensive, dann erlebt man den Rückzug auf einen «schwachen Naturalismus». Gleichwohl stößt man im selben Kontext auf die Behauptung, es ließe sich «ein starker Naturalismus formulieren, wonach unser materielles, raumzeitlich, organisiertes Universum alles ist, was existiert und es ein transzendentes Jenseits nicht gibt.»⁶ Und dann wird die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Theologie bestritten und sogar der konsequente Atheismus für ehrlicher gehalten als der Agnostizismus.⁷

Auf der zweifelhaften Basis eines sich in der Defensive «schwach» gebenden («Wir haben doch nichts Grundsätzliches behauptet.») und in der Offensive dann plötzlich doch «stark» auftrumpfenden Naturalismus («Atheismus ist die einzig intellektuell redliche Weltanschauung.») wird das Anathem gegen die Theologie ausgesprochen. Und insgeheim wirft sich dieser exklusivistische Naturalismus zum Ersatz einer Metaphysik auf, die er der Theologie und Philosophie mit Nachdruck untersagt.

2.2 Metaphysischer Inklusivismus

Die genaue Gegenposition zum naturalistischen Exklusivismus ließe sich als metaphysischer Inklusivismus kennzeichnen. Hier wird, was immer die Naturwissenschaft an Ergebnissen zu Tage fördert, auf philosophisch kürzestem (kurzschlüssigstem?) Weg, z.B. über die Konstituierung eines Metarealismus, in einen theologischen Nutzungskontext überführt. Da wird es möglich, «ein Bündnis, eine noch dunkle Konvergenz zwischen dem physikalischen Wissen und der theologischen Erkenntnis zu ahnen, zwischen der Wissenschaft und dem letzten Geheimnis.»⁸

Da wird die Plancksche Mauer (10^{-43} Sekunden nach der Singularität, dem sogenannten Urknall) zum Indiz «des absoluten Geheimnisses Gottes und der Schöpfung». Ein Feld, gleich ob elektromagnetisch oder gravitativ, wird ein «zum Göttlichen geöffnetes Fenster» und «die Quantenmechanik unterstreicht aufs Glänzendste (...), woran ich seit jeher glaube: die Herrschaft des Geistes über die Materie.»⁹

Hier ließe sich an die Metzsche Version der Geschichte vom Hasen und vom Igel erinnern, nach der der Igel eines metaphysischen Inklusivismus je

schon an Start und Ziel des naturwissenschaftlichen Denk- und Forschungsweges präsent ist, ohne je wirklich mitgelaufen zu sein.

Das geht über eine die Abgründe benennende und dadurch glaubwürdiger werdende *Vestigia-Dei*-Lehre weit hinaus. Denn Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftler, die sich diesen metaphysischen Inklusivismus zueigen machen, brechen mit der voreiligen Weihnachtsbescherung eines je schon erahnten Glaubenssatzes in die unausgeschöpfte Adventszeit der naturphilosophischen Nachdenklichkeit ein. Vielleicht haben viele nichts gegen Weihnachten, aber doch bitte erst am Ende einer ausgeloteten, ausgelittenen und ausgekosteten Adventszeit.

2.3 Naturalistischer Inklusivismus

Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts gibt es einen naturalistischen Inklusivismus auf soziobiologischer Basis. Die Soziobiologie versucht dabei eine Simulation des Phänomens Religiosität einschließlich der oft auf Religiosität zurückgeführten Moralität.

Religiosität überlebt nach dieser Version nicht etwa, weil sie wahr ist, sondern weil sie in von ihr selbst nicht durchschauter Weise auf dem Wege einer sozialen Konstruktion ein «brutpflegefreundliches Milieu» schafft.

Das höchst menschliche und biblisch fundierte «Seid fruchtbar und mehret euch ...» führt in dieser sozialen Konstruktion deshalb zu einem größeren immanenten Fortpflanzungserfolg, weil es einem Gott in den Mund gelegt und so mit einer transzendenten Weisungsüberhöhung verbunden wird. Diese religiöse Vermittlung ist ein kultureller Optimierungsfaktor für das natürliche Reproduktionsanliegen, eine Betonungsverstärkung des biologisch Bedeutsamen.

Auch Fragen nach dem Geschlechter-Antagonismus werden in Tateinheit mit Fragen nach der Religion unter Erfindung windiger Adaptationsmythologien in einem Atemzug mitbeantwortet: «Behauptet wird, dass Solidargemeinschaften von Urfrauen archaische Symbolwelten schufen, um Männer für ihre reproduktiven Belange einzuspannen. Postuliert wird, dass Urfrauen die ersten kollektiven Illusionen konstruierten – mithin «Religion» –, um weibliche Erbinformation durch den Strom der Generationen zu befördern.»¹⁰

Religion erhält damit eine wichtige Funktion als kultureller Verstärkungsmechanismus für das natürliche Reproduktionsanliegen und ist als solche, aber eben auch nur als solche von Bedeutung. Dass Religion einen populationsdynamisch positiven Nebeneffekt haben kann, muss man theologischerseits gar nicht bestreiten, wohl aber, dass darin ihr eigentlicher oder gar einziger Sinn zu sehen sei.¹¹

Der Theologe, der sein Fach ernst nimmt, weil er die Gottesfrage und den Glauben an Gott ernst nimmt, erhält von soziobiologischer Seite

implizit mitgeteilt: Du verstehst eigentlich gar nicht, was du in Wirklichkeit treibst. Wir erklären dir, dass ein Reproduktionsanliegen der grundlegende oder gar letzte Zweck ist, dem die Religion in von ihr und der Theologie nicht durchschauter, fremdbestimmter Zwecksetzung dient.

Die Simulation der Religionsphänomens im soziobiologischen Paradigma läuft auf eine Enteignung des Gegenstandes theologischer Forschung, nämlich des Glaubens an Gott, und eine Entmündigung der Theologie selber hinaus. Der naturalistische Inklusivismus hat sich damit zur Theologie und Moral mitumfassenden und miterklärenden Hypertheorie hinaufstilisiert.

2.4 Strikte Trennung

Noch immer gibt es nicht nur unter Theologen, sondern auch unter Naturwissenschaftlern das Barthsche Modell der strikten Trennung von Naturwissenschaft und Glaube bzw. Theologie.

«Ich gehe (...) von der Annahme aus, dass Glaube und Naturwissenschaft zwei verschiedene Wege sind, Wirklichkeit zu erfahren. Mit Karl Barth bin ich auch heute noch der Meinung, dass sich Glaubensaussagen und wissenschaftliche Theorien nicht in ein direktes Verhältnis setzen lassen (...) Glaube und Naturwissenschaft bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, die sich nicht schneiden.»¹²

Die Trennung von Naturwissenschaft und Glaube umfasst angeblich die Methoden, die Wahrnehmungsweisen und die Ziele, sie grenzt ein Verfügungswissen gegen ein Orientierungswissen ab und ist somit geradezu vollständig.

«Der Schöpfungsglaube wird damit unerreichbar für naturwissenschaftliche Kritik. Seine Kriterien sind dann ausschließlich religiöse Wahrnehmungen, existentielle Erfahrungen und das Gegebensein der Welt (...). Das göttliche Handeln geschieht auf einer Ebene, zu der die Naturwissenschaft keinen Zugang hat und wo Handeln in einem übertragenen Sinne gemeint ist.»¹³

Nun hat die Geschichte des Gegeneinanders, Nebeneinanders und Miteinanders von Naturwissenschaft und Theologie gerade gezeigt, wie sehr Naturwissenschaft und Theologie Kinder ihrer Zeit sind, wie sehr beide von Voraussetzungen leben, die gerade dem jeweils anderen der so sorgfältig separierten Bereiche entstammen.

Schon vor fünfzig Jahre stand Barth als theologischer Gewährsmann im Verdacht, lediglich eine theologische Immunisierungsstrategie gegenüber der Naturwissenschaft zu verfolgen. Dieser Verdacht ist seither nicht zerstreut, sondern fast bis zur Gewissheit erhärtet worden.

Wie ein schwankender Steg über die tiefe Schlucht der Unvermittelbarkeit wirkt da der Gedanke, das Staunen über die Feinabstimmung des Universums, die von den physikalischen Grundkonstanten, über das De-

sign des C-Atoms bis hin zu biologischen Evolution reicht und zur umfassenden Deutung im Anthropischen Prinzip Anlass gibt, könne eine Vermittlung von Naturwissenschaft und Glaube leisten. Im Staunen könne der Glaube eine Tiefendimension im Universum wahrnehmen, die «auf eine transzendente Einbettung des Alls in etwas Umfassendes»¹⁴ hindeute.

Aber dann sind der gläubige Naturwissenschaftler und der naturwissenschaftlich tätige Gläubige sozusagen am Ende mit ihrer Wissenschaft und ihrem Glauben und stehen mit gespaltenem Bewusstsein in einer schizophrenen Welt.

3. Postulate für das Miteinander

3.1 Ergebnisoffener Dialog

Bei den vier vorgestellten problematischen Eckpunkten dieses Dialoges fehlt es erkennbar an der Ergebnisoffenheit: Entweder man weiß schon je im Voraus, dass die Theologie den runden Tisch wissenschaftlicher Nachdenklichkeit wegen erwiesener Scharlatanerie zu verlassen hat. Oder man weiß schon je, dass sie im Grunde an diesem Tisch den Vorsitz zu führen hat, auch wenn sie das aus Gründen des guten Benehmens nicht offiziell einfordert. Oder man weiß, dass die Theologie sich selber nicht versteht und darum eine nur extern zu befriedigende Aufklärungsbedürftigkeit hat. Oder man hält beide Bereiche aus Verletzungs- und Missverstehensangst streng getrennt und pflegt eine Apartheid im Denken.

Irgendwo zwischen diesen vier extremistischen Positionen findet sich das fruchtbare, weitgehend unbestellte Feld des interdisziplinären, naturwissenschaftlich-theologischen Dialogs. Aber so weit auch dieses Geviert sein mag, das Gros der Naturwissenschaftler und Theologen tummelt sich nicht auf diesem Feld, weil sie angesichts des «intradisziplinären Pflichtprogramms» für ein «interdisziplinäres Kürprogramm» kaum noch Zeit, Kraft und Interesse aufbringen können.

Die zu postulierende Ergebnisoffenheit ist nicht nur eine Frage der intellektuellen Redlichkeit *ad intra*, sondern auch der wissenschaftlichen und menschlichen Achtung *ad extra*. Auch wenn Ergebnisoffenheit in diesem Dialog gefordert wird, heißt das nicht, dass man ohne Optionen zu Werke gehen muss.

Wenn ein Neuropsychologe wie Eccles und ein Philosoph wie Popper ihre dualistische Grundannahme in das Bild vom Pianisten (Geist) und Klavier (Materie) kleiden, um – ähnlich wie manche Theologen – Interaktivität und Inkommensurabilität beider zum Ausdruck zu bringen,¹⁵ oder wenn Physiker wie von Weizsäcker oder Dürr sagen: «Die Materie ist die Kruste des Geistes»¹⁶ oder Theologen wie Rahner behaupten, dass «Materie gewissermaßen gefrorener Geist ist.»¹⁷ dann sind sie im ersten Fall

in ihrem Dualismus und im zweiten Fall in ihrem spiritualistischen Monismus wissenschaftsübergreifend sehr nah beieinander, aber weder ad extra noch ad intra am Ende des Dialogs, sondern an seinem Beginn.

3.2 Interdisziplinäre Kontextualisierung

Es gibt nicht mehr, wenn es ihn je gegeben hat, den naturwissenschaftlich-theologischen Dialog, sondern nur noch eine Vielzahl solcher Dialoge mit unterschiedlichen Ansprechpartnern auf Seiten der Naturwissenschaften.

Naturgemäß kommen theologischerseits eher die systematisch-theologischen Disziplinen als Gesprächspartner für die Naturwissenschaften in Frage; das schließt die anderen nicht unbedingt aus.

Wesentliche systematisch-theologische Topoi müssen nun aber endlich auch interdisziplinär kontextualisiert werden. Dabei kann es vorkommen, dass ein theologischer Begriff wie der der Schöpfung naturwissenschaftlicherseits disziplinübergreifend zu verorten und zu verantworten ist.

Das heißt z.B.: Der Theologe, der von Schöpfung redet und *creatio ex nihilo* meint, hat das auch im Horizont und angesichts von physikalischer Kosmologie zu tun, wenn er nicht von vornherein auf außertheologische Verständlichkeit verzichten will. Und zugleich hat er, wenn er mit Schöpfung *creatio continua* meint, die Hauptsätze der Thermodynamik, die Theorie dissipativer Systeme und die Evolutionstheorie zu berücksichtigen. Für beide, die *creatio ex nihilo* und die *creatio continua*, könnte sich etwa die Frage nach dem Anthropischen Prinzip stellen, d.h. die Frage, warum die seit den siebziger Jahren durch Physik und Chemie erhobenen Naturkonstanten gerade den unglaublich engen evolutiven Korridor konstituiert haben, auf dem allein Leben im Allgemeinen und menschliches Leben im Besonderen entstehen konnte. Von absichtsvoller Planung eines Schöpferwillens bis zur bloßen Laune des Zufalls ergäbe sich dabei ein Interpretationsfeld für den naturwissenschaftlich-theologischen Dialog.

Der Systematiker, der eine theologische Anthropologie formuliert, wird nicht umhin können, z.B. die Ergebnisse der Paläoanthropologie für die Phylogenese und die der Embryologie für die Ontogenese des Menschen mit im Blick zu haben, weil und insoweit seine theologischen Aussagen naturwissenschaftliche Implikationen haben.

Der Systematiker, dem das zu mühsam oder abwegig erscheint, möge sich daran erinnern, dass auch die Exegeten mit sprachanalytischen, text-, form-, gattungs- und motivkritischen, mit traditions-, überlieferungs- und redaktionskritischen Kategorien zu arbeiten haben, die zumeist der profanen Philologie und Sprachforschung entstammen und dem Theologen am Beginn des 20. Jahrhunderts als abwegige Zumutung erschienen sein mögen.

Die Exegese leistet es sich seit langem nicht mehr, im philologisch-sprachwissenschaftlichen Kontext auf dem Stand der Gebrüder Grimm zu

argumentieren, nun sollte die Systematik für den schöpfungstheologischen Kontext auch Abschied von Brehms Tierleben nehmen, so sehr Jakob und Wilhelm Grimm oder Alfred Brehm für ihre Disziplinen auch von Bedeutung waren.

3.3 Theologie als Stör- und Steuerfaktor

Derzeit gilt es, einen nicht nur erfreulichen, sondern auch bedenklichen Synergieeffekt im Auge zu behalten, der sich grob so skizzieren lässt: Einerseits gibt es eine finanztechnische Hochkompetenz bei biotechnologischer Inkompetenz in der Wirtschaft unter dem Leitinteresse Geld. Andererseits gibt es eine finanztechnische Inkompetenz bei biotechnologischer Hochkompetenz in den Biowissenschaften unter dem Leitinteresse Wissen.

In einer Zeit leerer öffentlicher Kassen entgleitet nolens volens zumindest die wissenschaftspolitische Steuerung der universitären Forschung mehr und mehr. Zur Sicherstellung der Forschung müssen die Hochschulen bei den verschiedensten Industriezweigen Drittmittel einwerben, die aber zumindest an industriefreundliche Modifikationen der bestehenden Forschungsziele, nicht selten auch an die gänzlich industrieförmige Neuformulierung als Geldgegenleistung geknüpft sind.

Ob Wissenschaftspolitik unter dem Zwang der Finanzpolitik Teile ihrer Steuerungskompetenz auf diese Weise an die Industrie veräußern darf, wäre eine hier nicht zu führende wichtige Diskussion.

Für die naturwissenschaftliche Forschung gilt: An den Fleischtöpfen Ägyptens gab und gibt es Satttheit nur zum Preis von Freiheit. Anders gesagt: Im naturwissenschaftlich-technischen Bereich ist die Gefahr der Drittmittelprostitution nicht zu übersehen.

Die Liaison von Naturwissenschaft und Wirtschaft hat ein konstitutionelles Defizit an anthropologischer und ethischer Nachdenklichkeit, die von Philosophie und Theologie zu leisten wäre.

Aber indem sie diese Leistung erbringen, werden sie als Störfaktor in Wirtschaft und Biotechnologie erfahren. Als ethische Alibi-Lieferanten wären sie so willkommen wie eine soziale und ökologische Generalabsolution oder eine global gültige Unbedenklichkeitsbescheinigung. Als ethische Grundsatzbedenkenträger sind sie so unbeliebt wie ein zusätzlicher Zeit- und Kostenfaktor. Wo Philosophie und Theologie der Aufgabe, anthropologisch-ethische Nachdenklichkeit zu gewährleisten, sachlich inkompetent nachzukommen versuchen, willfährig in der Affirmation dessen, was ohnehin geschieht oder bloß widerspenstig im Kritizismus gegen alles und jedes, was geschehen könnte, da haben sie ihre Mitsprachepflicht grob verletzt und vielleicht ihr Mitspracherecht verwirkt.

Aber steht Theologie auch fachlich auf Augenhöhe mit der jeweiligen naturwissenschaftlichen Fragestellung? Kann sie hinreichend fachkom-

petent etwa zu Fragen der Biotechnologie, Reproduktionsmedizin und Gentechnik (IvF, ET, Embryosplitting, PND, PID, Genscanning etc.) Stellung nehmen? Fordert sie nachdrücklich genug in ethischer Hinsicht von der Wissenschaftlichkeit Gewissenhaftigkeit ein?

Weiter stellt sich heute die Frage nach der Kommensurabilität und der Satisfaktionsfähigkeit anthropologisch-ethischer Argumentation gegenüber ökonomisch-szientistischer Argumentation. Der Geldwert leuchtet immer ein und insbesondere dann, wenn er im Glanzlicht des Wissens steht. Ethik leuchtet nur dann ein, wenn sie irgendwann mit Geldwerten konvertibel wird, weil eine Gesellschaft mit unterentwickelten Moralvorstellungen letztlich volkswirtschaftlich unbezahlbar wird.

Es zeichnet sich gelegentlich der Trend ab, der Theologie und Philosophie einen durchaus ehrenwerten, aber im Letzten doch dumpf rückwärts gewandten Weltargwohn zuzuordnen, der vom Zukunftsglanz einer aufgeklärt-technologischen Weltzuversicht zum belanglosen Schatten degradiert wird.

Angesichts dieser moralbereinigten automanipulativen Zukunftsverklärung wäre es die Aufgabe der Theologie und Philosophie, in den heutigen Kontext hinein neu das zu sagen, was D.M. MacKay 1962 auf dem berühmt-berüchtigten Ciba-Kolloquium angesichts der wild wuchernden Zukunftsphantastereien formuliert hat: «Es ist, kurz gesagt, absolut unmöglich, nach einer Orientierungsmarke zu segeln, die wir an den Bug des eigenen Schiffes genagelt haben.»

4. Ein Denkmodell zur Verhältnisbestimmung

Mit dem der Physik entlehnten Begriff der Komplementarität hat man eine Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften versucht. Diese durchaus prominente Überlegung soll hier außer Betracht bleiben.¹⁸ Theologie sei mit Rahner in einem sehr allgemeinen Sinne definiert als Glaubenswissenschaft.¹⁹ Der hier nun vorzuschlagende Versuch zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft orientiert sich am Modell des Spektrums elektromagnetischer Wellen.

Dabei handelt es sich um transversale Wellen, bei denen ein elektrischer und ein magnetischer Feldvektor mit gleicher Frequenz senkrecht aufeinander stehend und zur Ausbreitungsrichtung senkrecht oszillieren. Die Strahlung der Sonne ist das uns einleuchtendste Beispiel elektromagnetischer Wellen. Ihr Maximum liegt gerade im Bereich des sichtbaren Lichts (ca. 400–800 nm), von wo aus sich das Spektrum als nach beiden Seiten hin offen darstellt.

Wenn man dem Parameter der Wellenlängen folgend das elektromagnetische Spektrum abschreitet, stellt man fest, dass es je nach Frequenz und

Wellenlänge ganz und gar unterschiedliche Qualitäten und Wirkungen aufweist. So hat die kosmische Höhenstrahlung eine Frequenz von 10^{23} Hz und 10^{-14} m Wellenlänge; es schließen sich bei abnehmender Frequenz und zunehmender Wellenlänge Gamma-, Röntgen- und Ultraviolett-Strahlung an. Das sichtbare Licht liegt bei 10^{15} Hz und 10^{-7} m. Noch längerwellig sind Infrarot, Wärmestrahlung und Radiowellen mit Langwellen im Bereich von 10^5 Hz und 10^4 m. Es werden schon mit den hier angegebenen Daten 18 Zehnerpotenzen bei Frequenz und Wellenlänge überschritten, und die unterschiedlichsten Erscheinungsformen und Wirkungen von Wellen im elektromagnetischen Spektrum treten auf.

Dieser Versuch einer mit der Analogie zum Spektrum operierenden Verhältnisbestimmung geht aus von der Annahme einer einheitlichen, kohärenten Wirklichkeit, die – wenn auch in ihrer Totalität letztlich unverstanden – für Theologie und Naturwissenschaft gleichermaßen gilt und die daher eine der verbindenden Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog sein könnte. Und ob die Biologie das Phänomen Leben oder die Theologie das Phänomen Glauben resp. Religion analysiert, beide Phänomene sind ein Reflex auf die eine zugrundeliegende kohärente Wirklichkeit.

Im Spektrum kann man sich von hochfrequenten, kurzwelligen zu niederfrequenten, langwelligen elektromagnetischen Strahlungen bewegen und umgekehrt; man bleibt trotz der exorbitanten Eigenschafts- und Wirkungsänderungen dieser Wellen doch im selben «Medium».

In Analogie dazu kann man sich durch Vergrößerung der Integrationseinheiten einer Betrachtung konstruierend und interpretierend von der Biologie auf die Theologie zubewegen und ebenso durch Verkleinerung der Integrationseinheiten reduzierend und analysierend von der Theologie in Richtung Biologie, Chemie und Physik. Hindernisse grundsätzlicher Art, die den Übergang von der einen zur anderen Disziplin verunmöglichen, gäbe es nach diesem Modell nicht.

Man könnte den Bereich des sichtbaren Lichtes im elektromagnetischen Spektrum mit dem Bereich der von beiden Disziplinen her erreichbaren klaren Anschaulichkeit identifizieren. Dann kann man eben auch an beiden Enden dieses Spektrums den Bereich des sichtbaren Lichtes, sprich der Anschaulichkeit, verlassen.

Zum einen ist das der Bereich von UV-Strahlung und kürzeren Wellenlängen, ein Bild etwa für die an die Naturwissenschaft gerichtete Frage nach dem, was Materie sein soll. Unanschaulichkeit ist hier unausweichlich. Zum anderen ist das der Bereich von IR-Strahlung und längeren Wellenlängen, ein Bild etwa für die nicht nur an die Theologie gerichtete Frage nach dem, was Geist sein soll. Auch hier ist Unanschaulichkeit unausweichlich.

Es ist deutlich, dass das Verlassen des Bereichs der gemeinsamen Anschaulichkeit mit erheblichen Kommunikationsproblemen und Irrtumsmöglichkeiten behaftet ist, für die sich auch in beiden Disziplinen reichlich Beispiele finden lassen. Deutlich ist aber auch, dass der Verbleib im Bereich der Anschaulichkeit keineswegs die Garantie für wahre Erkenntnis ist.

Wissenschaften hätten dieser Analogie folgend ein je wissenschaftsspezifisches «Absorptionsspektrum» wie Pflanzen, die z.B. bei 440 und 680 nm Wellenlänge zwei zur Photosynthese genutzte Absorptionsmaxima mit dazwischenliegender Grünücke haben. Verschiedene Pflanzenarten können dabei divergente oder auch teils kongruente Absorptionsmaxima haben.

Wie Pflanzen Strahlungsqualitäten an unterschiedlichen Stellen des einen sie verbindenden und existenzerhaltenden elektromagnetischen Spektrums absorbieren und sich nach Absorptionsspektren unterscheiden, so «absorbieren» die Theologie einerseits und Biologie, Chemie, Physik andererseits nur an unterschiedlichen Stellen der einen sie verbindenden und unterscheidenden Wirklichkeit.

Exklusivitätsbehauptungen der einen oder anderen Disziplin nehmen sich dabei aus wie die Behauptung, das elektromagnetische Spektrum sei nur UV-Licht oder sei nichts als IR-Strahlung. Dies Vorstellungsmodell könnte auch eine Analogie zu typischen Kommunikationsfehlern liefern. Man weiß etwa, dass die menschliche Wahrnehmung das kurzwellige Licht (blau-violett erscheinende Farbqualitäten) mit dem langwelligen Licht (rote Farbqualitäten), die den einander entgegengesetzten Enden des sichtbaren Spektrums zugeordnet sind, mit der «freien Erfindung» der Farbe Purpur zum Farbkreis verbindet, was unseren physikalischen Kenntnissen widerspricht, aber die Konstanz der Farbwahrnehmung bei unterschiedlichen Beleuchtungsqualitäten sichert, eine u.U. überlebenswichtige Fehlanpassung.

Vielleicht ist das Geist-Gehirn-Problem nur der Punkt, wo wir fälschlicher- und erfolgloserweise das beiderseits offene Spektrum zum Farbkreis schließen wollen, durch die sehr «anschauliche» Einheit stiftende Farbe Purpur, die es außer in unserer Einbildung nicht gibt.

Es käme stattdessen darauf an, im bebildern Beispiel wie im wirklichen Verhältnis der Disziplinen zueinander die sachliche und kommunikative Kontinuität und Kohärenz zwischen den beiden Phänomenen und Disziplinen aufrecht zu erhalten und nicht die Identifizierbarkeit jeglicher ihrer Aussagen miteinander zu behaupten.²⁰

Andererseits gibt es wie zwischen verschiedenen Pflanzen partiell gleiche Absorptionsbanden auch thematisch gleiche Zielgebiete unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen. Vielleicht ist das Phänomen Religiosität, dessen sich neben der Theologie auf biologischer Seite u.a. sowohl die Paläoanthropologie wie auch die Soziobiologie annimmt, ein solcher Fall

von partieller Identität der Absorptionsbanden und ein -- weil besonders fruchtbares auch – besonders umstrittenes Feld für den interdisziplinären Dialog.

Biologie und Theologie mögen aus der gemeinsamen Heimat der Anschaulichkeit in unterschiedliche Richtungen der Unanschaulichkeit davongehen, sie kehren doch auch nach weiten Wanderungen in die angestammte Heimat zurück, haben partiell gleiche Wegstücke und laufen immerhin auf derselben Straße einer geheimnisvollen sie verbindenden Realität.

ANMERKUNGEN

¹ Benk, A.: *Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs.* Mainz 2000, S. 215ff.

² Vgl. Coveney, P./Highfield, R.: *Anti-Chaos. Der Pfeil der Zeit in der Selbstorganisation des Lebens.* Hamburg 1992. S. 38f. und S. 375

³ Kropac, U.: *Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch.* Münster 1999. Kropac ist Mathematiker und Theologe. Benk, A.: *Moderne Physik und Theologie.* Benk ist Physiker und Theologe.

⁴ Vgl. DH 3512ff. und DH 3895ff.

⁵ Kanitscheider, B.: *Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik.* Darmstadt 1996, S. 194. Kanitscheider ist Philosoph.

⁶ Kanitscheider, B.: *Im Innern der Natur.* Darmstadt 1996, S. 159

⁷ Kanitscheider, B.: *Es hat keinen Sinn die Grenzen zu verwischen. Interview mit Bernulf Kanitscheider über die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft.* In: *Spektrum der Wissenschaft* 11/1999, S. 83. Vgl. auch *Spektrum der Wissenschaft* 6/2000, S. 82ff.

⁸ Guitton, J./Bogdanov, G. u. I.: *Gott und die Wissenschaft. Auf dem Weg zum Metarealismus.* München 2. Aufl. 1993, S. 21. Guitton ist Philosoph, die Gebrüder Bogdanov sind Physiker.

⁹ Guitton, J./Bogdanov, G. u. I.: *Gott und die Wissenschaft.* S. 40f., 98 u. 129f.

¹⁰ Sommer, V.: *Von Menschen und anderen Tieren. Essays zur Evolutionsbiologie* Stuttgart/Leipzig 2000, S. 165. Sommer ist evolutionärer Anthropologe.

¹¹ Lüke, U.: *Religiosität – ein Produkt der Evolution?* In: *Stimmen der Zeit* 2/1992

¹² Benz, A.: *Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott?* Düsseldorf 1997, S. 11. Benz ist Astrophysiker.

¹³ Benz, A.: *Die Zukunft des Universums.* S. 57

¹⁴ Benz, A.: *Die Zukunft des Universums.* S. 64f.

¹⁵ Popper, K.: *Die Welt im Gespräch mit dem Philosophen Sir Karl Popper.* Ein Sonderdruck des dreiteiligen Interviews, Juli 1987, S. 6; ähnlich auch in Popper, K./Eccles, J.: *Das Ich und sein Gehirn.* München 2. Aufl. 1982, S. 585

¹⁶ Dürr, H.-P./Oesterreicher, M.: *Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen.* Freiburg 2001, S. 129

¹⁷ Rahner, K./Overhage, P.: *Das Problem der Hominisation.* Q.D. 12/13 Wien 1961, S. 78

¹⁸ Vgl. dazu Mortensen, V.: *Theologie und Naturwissenschaft.* Gütersloh 1995, S. 68 ff.; Lüke, U.: *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation.* Paderborn/München/Wien/Zürich 1997/2001, S. 18f.

¹⁹ Vgl. Rahner, K.: *Artikel <Theologie> in ders.: HThTL, Freiburg 1973, Bd. 7, S. 238ff.*

²⁰ Dass der Ursprung von Geist und Materie in einem gemeinsamen Spektrum liegt, nimmt auch Jean Guitton an. Er meint darüber hinaus jedoch, dass «die Materie aus Geist gemacht ist». Vgl. Guitton, J./Bogdanov, G. und I.: *Gott und die Wissenschaft.* S. 159f. und S. 80

HANS-BERNHARD WUERMELING · ERLANGEN

HEILUNG DURCH GENE?

*Ethische und gesellschaftliche Fragen
gentechnischer Anwendungen in der Humanmedizin*

Wann immer die Wissenschaft in der Analyse von Naturphänomenen auf deren Grundelemente gestoßen ist, hat sie Befürchtungen ausgelöst. Man meinte, die Kenntnis dieser Grundelemente befähige den Menschen auch dazu, über sie zu herrschen, sie auseinanderzunehmen und nach Gutdünken wieder zusammenzusetzen, um so neue Naturen zu schaffen, belebte oder unbelebte, gelingende oder misslingende und zu guten oder zu bösen Zwecken. Paradigmatisch dafür ist die Vorstellung Demokrits vom körnigen, also atomaren Grundbestand der Welt. Je mehr diese Vorstellung durch wissenschaftliche Erfahrung gestützt wird (Kenntnis der Moleküle und Atome), desto mehr wird das von Ängsten begleitet. So erwog Lichtenberg, die Chemie verbieten zu lassen, weil die Chemiker auf «eine Art von Ferment» geraten könnten, das «unsere Luft plötzlich zu zersetzen» in der Lage sei, so dass die Welt untergehe. Hintergrund solcher Ängste ist ein Glaube, nach dem die Welt sich – sei es als Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsplanes, sei es als Ergebnis einer von Zufall und Notwendigkeit gesteuerten ziellosen Evolution – in einem stabilen und wohlgeordneten Zustand befinde. Zwar sei der Mensch befähigt, in diesen Zustand einzugreifen, doch laufe er dabei immer Gefahr, ohne Kenntnis dessen, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält, die Welt aus ihrem Gleichgewicht und schließlich zum Untergang zu bringen.

Der nach Gregor Mendel einsetzenden Entdeckung der Grundelemente der Vererbung, der Gene, folgte deshalb auch zunächst die Angst, mit ihrer Kenntnis gelinge es, den Menschen durchschaubar und seine Zukunft vorhersehbar zu machen. Die Aufklärung der chemischen Struktur der Träger der genetischen Information durch Watson und Crick eröffnete darüber hinaus die Möglichkeit, die DNS zu schneiden, zu rekombinieren

HANS-BERNHARD WUERMELING; Prof. Dr. med., emeritierter Ordinarius für Rechtsmedizin an der Universität Erlangen-Nürnberg, ehemaliger Vorsitzender der Ethikkommission der Bayerischen Landesärztekammer, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer, Gründungspräsident der Akademie für Ethik in der Medizin.

und schließlich auch damit transgene Organismen herzustellen. Von diesen befürchtet man zwangsläufig einsetzende Störungen jenes Wohlgeordnetseins der Natur, das man als ökologisches Gleichgewicht bezeichnet. Darüber hinaus argwöhnt man, dass auch der Mensch selbst zum Gegenstand genetischer Veränderungen gemacht werde. Die Grenze zwischen einer vielleicht noch tolerierbaren Reparatur «natürlicher» Schäden und der Konstruktion von Menschen nach dem Maß irgendwelcher Zweckmäßigkeiten sei weder eindeutig zu ziehen noch zu sichern.

Darum erstreckt sich das Misstrauen auch auf jede Bio-Ethik, die nämlich verdächtigt wird, genetische «Manipulationen» nur deswegen begrenzen zu wollen, damit sie überhaupt gesellschaftliche Akzeptanz finden und keinem gänzlichen Verdikt unterworfen werden.

Die gemeinsame Wurzel solcher Ängste und Verdächtigungen ist in einer pseudoreligiösen oder atavistisch primitiven Mystifizierung oder gar Vergöttlichung der «Natur» zu suchen, die für sakrosankt gehalten wird, der man Gehorsam schuldet, und von der man wie von einem erzürnten Menschen Rache befürchten muss, wenn man gegen ihre «Gesetze» handelt. Das meint, dass neben den Naturgesetzen, wie sie jeder Naturwissenschaftler kennt und erforscht, ein System von Sollensvorschriften der «Natur» bestehe. Dieses ist zwar in sich weitgehend widersprüchlich. Dennoch wird solchen angeblichen «Naturgesetzen», die man nicht ungestraft verletzen dürfe, eine absolute Verbindlichkeit zugeschrieben, die einfach mit der absoluten Gültigkeit wirklicher Naturgesetze gleichgesetzt wird. Aus naturwissenschaftlicher Sicht sei bereits an dieser Stelle eingefügt, dass selbstverständlich kein Zweifel daran besteht, dass jeder Eingriff des Menschen in natürliche Vorgänge Folgen hat, die mit naturwissenschaftlichen Verfahren prognostizierbar sind, zumindest jedenfalls im Nahbereich. Es ist aber nicht das Naturgesetz, das solche Eingriffe etwa verbietet oder gebietet. Vielmehr sind es die gewollten oder befürchteten Folgen des Eingriffes, die der Mensch anhand seiner Wertvorstellungen prüft und auf diese Weise als gesollt oder nicht gesollt beurteilt.

Sobald innerhalb dieser Wertvorstellungen «die Natur» als solche benannt wird, empfiehlt es sich nachzufragen, welcher ihrer Teilaspekte denn jeweils gemeint wird, damit dies in die Abwägung einbezogen werden kann (z.B. Storchennest auf einem Kamin, der dem Flugbetrieb weichen soll).

Die Prognostizierbarkeit der Folgen eines Eingriffes vermindert sich, wenn es sich um entferntere Folgen handelt und wenn der Eingriff ein sehr komplexes Geschehen betrifft. Die daraus resultierende Unsicherheit macht dann ein besonders vorsichtiges Vorgehen erforderlich, aber eben wegen dieser Unsicherheit und nicht aus Furcht vor einer rächenden «Natur».

Ohne auf die hier zutagetretende eigentlich religiöse (oder pseudo-religiöse) Problematik einzugehen, lässt sich ganz einfach empirisch fest-

stellen, dass der Mensch, obgleich er unbezweifelbar Teil «der Natur» ist, seine Natur, hier als Umwelt verstanden, dauernd neu erschaffen muss, um überleben zu können. In einer von ihm nicht gestalteten Umwelt kann er nicht leben. Je intensiver er in die Umwelt eingreift, desto mehr Lebensmöglichkeiten kann er sich verschaffen. Selbstverständlich wachsen aber mit den so von ihm geschaffenen Chancen auch die mit seinem Eingreifen in die Natur hervorgerufenen Risiken. Häufig aber sind die Chancen und Risiken nicht kommensurabel, so dass ihrer nüchternen Abwägung gerne der bequeme Ausweg einer Überbewertung der Risiken – oder auch der Chancen – vorgezogen wird.

Von entscheidender Bedeutung ist dabei aber die Frage «Cui bono?» Um wessen Chancen und Risiken geht es? Um Chancen und Risiken für die Natur, für die Menschheit, für den einzelnen lebenden Menschen, für seine Nachkommen oder auch für künftige Menschen überhaupt? Bereits diese Frage ist schon nicht mehr einheitlich zu beantworten, weder weltweit noch in Europa. In gleicher Weise besagt die Forderung, verantwortlich zu handeln, erst dann etwas, wenn dazu gesagt werden kann, vor wem und für wen oder was man sich zu verantworten hat.

Diese Fragen ausdiskutieren wollen heißt, dass man zu keinem Ende kommt, jedenfalls zu keinem, das allgemein als verbindlich akzeptiert wird. Für praktische Zwecke hat es sich deshalb bewährt, die Wertediskussion als unabschließbar zu betrachten, auf Letztbegründungen zu verzichten und sich auf einer mittleren Ebene zu treffen, auf der eine Reihe von Werten als historisch und kulturell vorgegeben akzeptiert werden. Dafür müssen dann Begriffe wie etwa der der Menschenwürde eingeführt werden. Dieser Begriff ist allerdings, wenn man ihn nach der Herkunft des Wortes untersucht, zunächst einmal leer. Die *dignitas* (lat. für Würde) des Menschen meinte zunächst nur seine Eigenart. Pico della Mirandola (1463–1494), der den Begriff breitenwirksam machte, grenzte damit die Besonderheit und Eigenart des Menschen von der der Tiere einerseits und der der Engel andererseits ab. Im medizinischen Sprachgebrauch hat sich die Wertfreiheit des Ausdruckes noch in dem Wort Dignität erhalten. Wer nach der Dignität eines Tumors fragt, will wissen, ob er gutartig oder bösartig ist.

Im heutigen Sinne ist der Begriff «Menschenwürde» erst durch Auffüllung aus Geschichte und Kultur werthaltig und mit den ausformulierten allgemeinen Menschenrechten konkretisiert worden. Damit ist jedenfalls insoweit eine Art allgemeinverbindlicher Rahmen entstanden, als derjenige, der vom überkommenen Kanon der Menschenwürde und der Menschenrechte abweichen will, mindestens der Begründungspflicht unterliegt. Dieser kann er nicht einfach damit nachkommen, dass er das unmittelbare Ziel seines Handelns beschreibt und als gut vertritt. Vielmehr muss er weit darüber hinaus dartun, dass eine etwaige Verletzung der tra-

ditionell verstandenen Menschenwürde oder Menschenrechte deren Grundbestand nicht wirklich tangiert.

Wo neue, bisher noch nicht gestellte Fragen auftauchen, ist deren Lösung im Kontext dieser Menschenwürde und Menschenrechte zu versuchen. In diesem Kontext wird die Frage «*Cui bono?*» mit der Gleichwertigkeit und Unaustauschbarkeit eines jeden einzelnen Menschen und seinem Primat sowohl vor jeglicher menschlichen Gruppierung als auch vor der Menschheit – und auch vor der «Natur» – beantwortet, wobei die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und den Gruppen dem Prinzip der Solidarität einerseits folgen, das andererseits durch das Prinzip der Subsidiarität eingegrenzt wird. Auf diese Weise wird ein gewisser Rahmen als historisch und kulturell abgesteckt vorgefunden, innerhalb dessen Grundwertediskussionen sich weitgehend erübrigen und konkrete Lösungen leichter zu erreichen sind.

Wenn deshalb im Zusammenhang mit der Gentechnik irreführend und wortspielerisch eine neue «Gen-Ethik» gefordert wird, dann kann darin kein fruchtbarer Ansatz zur Lösung neu auftretender ethischer Fragen gesehen werden. Es wird vielmehr erforderlich sein, diese Fragen mit dem Ziel zu analysieren, die zugrundeliegenden Probleme als nicht neu und damit zumeist in herkömmlicher Weise als bereits gelöst zu beschreiben – oder aber tatsächlich neue Probleme im Kontext der überkommenen Wertvorstellungen einer Lösung zuzuführen.

Nach diesem Grundsatz hat die Bundesärztekammer durch ihren Wissenschaftlichen Beirat bereits 1989 Richtlinien zur Gentherapie beim Menschen und 1995 Richtlinien zum Gentransfer in menschliche Körperzellen erarbeiten lassen und veröffentlicht (Dt. Ärztebl. 86, 41, p. 2957 – 2960 und 92, 11, p. 789–794).

Transgene Organismen und Humanmedizin

Transgene Organismen haben in mehrfacher Weise Bedeutung für die Humanmedizin. Man kann mit ihnen 1. Substanzen produzieren, die therapeutisch oder diagnostisch verwendet werden. Transgene Tiere können 2. Zellen, Gewebe oder Organe für die Xenotransplantation liefern. Schließlich werden 3. gesundheitliche Folgen diskutiert, die für den Menschen durch Verzehr von Nahrung aus genmanipulierten Tieren oder Pflanzen befürchtet werden.

In allen Fällen muss dem Einwand begegnet werden, es sei «unnatürlich» und darum abzulehnen oder verboten, den natürlichen Genbestand der Organismen zu verändern. Oft wird das allzu vordergründig mit dem Hinweis abgetan, die Natur selbst verändere ja ebenfalls den Genbestand ihrer Organismen, und zwar sowohl kurzfristig durch Mutationen als auch

langfristig durch natürliche Auslese. Daraus folgert man, der Mensch dürfe das deshalb auch tun. Mit Recht bezeichnet man diese Art der Argumentation als naturalistischen Fehlschluss. Dessen Fehlerhaftigkeit würde unmittelbar evident, wenn man die Argumentation wie folgt fortsetzt: «Natürlicherweise muss jeder Mensch sterben. Also darf der Mensch auch jeden Menschen töten.» Auf dieser Ebene, nämlich der eines naturalistischen Fehlschlusses, muss jede Auseinandersetzung scheitern, weil sowohl von den Manipulationsgegnern als auch von den Manipulationsbefürwortern der Natur eine sittliche Autorität unterstellt wird, die sie nicht besitzt. Das Sein der Natur ist per se noch kein Sollen.

Wirksam ist einer Tabuisierung der Gene nur zu begegnen, indem man nach dem grundsätzlichen Unterschied zwischen Eingriffen in den Genbestand und Eingriffen in die sonstige Natur fragt und diesen bestreitet. Er ist in der Tat nicht ideologiefrei begründbar. Allerdings ist einzuräumen, dass die Auswirkungen genetischer Eingriffe zunächst kaum prognostizierbar waren, und dass das Risiko deswegen vorsichtshalber erst einmal als hoch eingeschätzt wurde. Das führte sogar dazu, dass die Genetiker selbst in der bekannten Konferenz von Asilomar ein Moratorium beschlossen hatten. Es war damals besonders befürchtet worden, dass genetisch veränderte Mikroorganismen, wenn sie aus einem Labor entweichen würden, nicht nur einzelnen Menschen, sondern der ganzen Menschheit, ja sogar dem Leben auf dieser Erde überhaupt ein Ende setzen könnten. In der Tat wäre es durchaus denkbar, dass solche Mikroorganismen, wenn der Mensch (noch) keine natürliche Immunität oder Abwehrbereitschaft gegen sie entwickelt hat, eine Pandemie hervorrufen könnten. Inzwischen sieht man aber eine solche Gefahr nicht mehr als so groß an, weil genmanipulierte Mikroorganismen nur unter extrem speziellen Bedingungen überhaupt existieren können. Darüber hinaus sind inzwischen für Genlabors und Genfabriken strenge Sicherheitsanforderungen eingeführt und wirksam geworden. Auch haben Freisetzungen transgener Pflanzen und Tiere (noch?) nicht zu unerwarteten schädlichen Folgen geführt.

Dennoch kann ein Restrisiko, was immer man auch darunter versteht, nicht einfach ausgeschlossen werden. Die Manipulationsgegner werden deshalb auch nicht müde, auf dieses Restrisiko hinzuweisen, und es bleibt nichts anderes übrig, als sie an ihre Inkonsequenz zu erinnern, mit der sie tagtäglich fraglos viel größere Restrisiken anderer Techniken in Kauf nehmen.

Gentechnisch hergestellte Therapeutica und Diagnostica

Natürlicherweise nur selten vorkommende oder schwer zu gewinnende Stoffe, die in der Humanmedizin therapeutisch oder zu diagnostischen

Zwecken genutzt werden, lassen sich relativ billig herstellen, wenn man das genetische Programm für ihre Produktion in das Genom dazu geeigneter Organismen einschleust und darin zur Expression bringt (z.B. für Wachstumshormon, Insulin, Gerinnungsfaktoren). Die Verwendung solcher Stoffe am Menschen wirft dadurch, dass sie gentechnisch hergestellt worden sind, kaum ethische Probleme auf. Einmal ist zu fragen, ob man einen Patienten, bei dem solche Stoffe (auch versuchsweise) zum Einsatz kommen sollen, darüber informieren muss, was bejahenden Falles auch rechtliche Folgen haben kann. Theoretisch ist darüber hinaus zu fragen, welche Qualität ein nichtmenschliches Lebewesen erhält, dem ein menschliches Gen eingepflanzt worden ist.

Zur Frage der Aufklärungspflicht ist festzustellen, dass der Arzt seinen Patienten nicht nur über die objektiv wichtigen Sachverhalte aufzuklären hat, sondern auch über solche, von denen er annehmen muss, dass sie zwar aus ärztlicher Sicht ohne Bedeutung sind, dagegen vom Patienten subjektiv als für ihn wichtig angesehen werden. In einer Gesellschaft, in der verbreitet erhebliche Vorurteile gegenüber der Inkorporation gentechnisch hergestellter Substanzen herrschen, dürfte es sich empfehlen, auf diese Art der Herstellung vor Beginn einer entsprechenden Behandlung ausdrücklich hinzuweisen. Auf Nachfrage muss eine entsprechende Auskunft immer erteilt werden. Kommen gentechnisch hergestellte Substanzen im Rahmen eines wissenschaftlichen oder klinischen Versuches (nach der Nomenklatur der Deklaration von Helsinki) zur Anwendung, so muss darüber immer aufgeklärt werden, da dies für die Versuchsperson ein Grund sein kann, die Teilnahme am Versuch abzulehnen.

In der Fortpflanzungsmedizin wird praktisch weltweit die Erzeugung von Mischwesen aus Mensch und Tier als unsittlich abgelehnt (Chimärenverbot). Streng genommen wäre aber ein Colibakterium oder auch ein Schaf, das künstlich mit einem menschlichen Gen ausgestattet wird, eine solche Chimäre, der es nur am erschreckenden Aussehen mangelt. Dagegen ist natürlich einzuwenden, dass der nichtmenschliche Organismus durch die Einpflanzung eines menschlichen Gens in seinem Wesen (oder Wesenskern) nicht verändert wird. Bleibt eine solche Verpflanzung auf ein Gen beschränkt, dann kann man das Problem als unbeachtlich ansehen. Damit ist aber die Frage noch nicht gelöst, ab wann eine solche Verpflanzung menschlicher Gene in z.B. Tiere dann doch zu der durch das Chimärenverbot moralisch ausgeschlossenen Herstellung von Mischwesen aus Tier und Mensch führt. Diese Frage ist zur Zeit nicht aktuell, dennoch ist darauf hinzuweisen, dass sich die gentechnische Praxis auf diesem Gebiet – zur Zeit noch gefahrlos – in einem Rahmen bewegt, dessen (ferne) Grenzen keineswegs genügend abgesteckt sind.

Ein nur mittelbar mit der Gentechnik im Zusammenhang stehendes Problem ist die Notwendigkeit, transgene Tiere, die den erwünschten Stoff tatsächlich produzieren, nicht geschlechtlich zu vermehren. Sie würden bei normaler Fortpflanzung ihre gentechnisch erzeugte besondere Fähigkeit kaum an ihre Nachkommen weitergeben können. Dagegen würden aus den adulten Tieren ungeschlechtlich hervorgebrachte, also geklonte «Nachkommen» diese Eigenschaften behalten. Aus diesem Grunde erfordert dieses Gebiet der Anwendung von Gentechnologie die Entwicklung der Technik des Klonens aus den Zellen adulter Organismen. Wegen des möglichen Missbrauches solcher Techniken beim Menschen gilt ihre Erforschung als gefährlich. Sie erhält aber durch ihre Anwendung in der Gentechnologie durchaus Berechtigung.

Xenotransplantation

Die Transplantation von Tierorganen auf den Menschen scheitert bisher – von wenigen Ausnahmen abgesehen (Herzklappen) – an den Abwehrreaktionen des Empfänger-Organismus, deren unmittelbar beginnender Anteil medikamentös nicht zu unterdrücken sein dürfte. Deshalb sollen transgene Tiere hergestellt werden, deren Organe diese Primärreaktion nicht auslösen.

Über die bereits behandelten Einwände gegen die Herstellung transgener Organismen hinaus geht es nun darum, bei höheren Tieren nach deren Befindlichkeit im transgenen Zustand zu fragen. Erste Beobachtungen an transgenen Schweinen lassen aber nicht erkennen, dass sich diese von ihren nichtmanipulierten Artgenossen hinsichtlich ihres Wohlbefindens unterscheiden. Und dass ihr vom Menschen gesetzter Lebenszweck nicht der ist, verzehrt zu werden, sondern Organe zu liefern, ist wohl ethisch nicht als relevant anzusehen. Dennoch werden seitens der Tierschützer erhebliche Widerstände gegen die Xenotransplantation zu erwarten sein.

Im Übrigen ist auch der xenotransplantierte Mensch letztlich eine Chimäre, weil (mindestens) ein Organ nichtmenschlicher Herkunft in seinem Körper lebt. Deshalb entsteht an dieser Stelle wiederum das Abgrenzungsproblem: ist der Mensch durch die Implantation eines tierischen Organs in seinem Grundbestand verändert oder gar gemindert? Auch dies wird man noch mit einem klaren Nein beantworten können, da der Wesenskern des Menschen unangetastet bleibt, selbst wenn er mit einem Tierherzen lebt. Auch bei der Xenotransplantation ist die Verletzung des Chimärenverbotes noch ungefährlich, spielt sich aber ebenfalls in einem Rahmen ab, der noch nicht genügend abgegrenzt ist. Die Frage bedarf theoretischer Klärung.

Doch stößt die Xenotransplantation (vielleicht deswegen?) bereits auf erhebliche psychologische Schwierigkeiten. Diese mögen sich bei den Transplantatempfängern angesichts des Leidensdruckes, unter dem sie stehen, noch in Grenzen halten. Viele Gesunde verbinden aber mit dem Gedanken, etwa mit einem tierischen Herzen leben zu müssen, schreckliche Vorstellungen, weil sie ihre Leibhaftigkeit mythisch verstehen und ihre Verwurzelung in der außermenschlichen Natur unterschätzen. Versuche einer «Entmythologisierung» und einer Aufwertung der Naturwüchsigkeit des Menschen könnten ihr humanes Ziel verfehlen und in einen platten Materialismus ausmünden.

Gentechnisch veränderte Nahrungsmittel

Dass gentechnisch veränderte Nahrungsmittel die Gesundheit einzelner oder aller Menschen beeinträchtigen könnten, kann man nicht einfach in Abrede stellen, wenn es auch an konkreten Beweisen dafür fehlt. Deswegen – und auch aus weitergehenden weltanschaulichen Gründen – lehnen es manche Menschen ab, sich mit gentechnisch veränderten Lebensmitteln zu ernähren. Es ist ihnen das nicht zu verwehren. Es bleibt aber zu fragen, wie zu verfahren ist, wenn diese Menschen in der Auswahl ihrer Lebensmittel beschränkt sind, weil sie z.B. als Gefangene in Gemeinschaftsverpflegung sind oder als Asylbewerber Naturalien zur Verfügung gestellt bekommen. Haben sie einen Anspruch auf eine Ernährung mit nicht gentechnisch veränderten Lebensmitteln? Solange medizinisch eine schädliche Wirkung solcher Lebensmittel nicht zu befürchten oder gar nachgewiesen ist, wäre ein solcher Anspruch objektiv nicht begründbar. Wird aber ein solcher Anspruch auf besondere Ernährung, wie etwa der der Juden auf koschere Kost, religiös begründet, so kann er aus Gründen der Religionsfreiheit nicht abgelehnt werden. Es wird also darauf ankommen, ob man die Ablehnung gentechnisch veränderter Ernährung als eine unbeachtliche Marotte Einzelner unbeachtet lassen kann, oder ob man ihr religiöse oder wenigstens religionsähnliche Gründe unterstellen muss. Dann nämlich könnte ein solcher Anspruch nicht einfach abgelehnt werden.

Damit im Zusammenhang steht die Frage, ob es einer staatlich verordneten Kennzeichnungspflicht für gentechnisch veränderte Lebensmittel bedarf, damit jedermann sich nach seinen Vorstellungen ernähren kann. Im Prinzip müsste es dafür genügen, dass sich der Staat darauf beschränkt, den Missbrauch eines privat etwa eingeführten «Gütezeichens» mit rechtlichen Mitteln zu verhindern. Angesichts der Unübersichtlichkeit des Weltmarktes kann aber durchaus auch an eine gesetzliche Kennzeichnungspflicht gedacht werden. Es wird dies letztlich politisch zu entscheiden sein.

Gendiagnostik

Die ethische Diskussion um die Gendiagnostik wird gewöhnlich von Befürchtungen überfrachtet, man könne damit Aufschlüsse über einen Menschen erhalten, die man mit den herkömmlichen Mitteln, insbesondere also mit dem, was man gewöhnlich Menschenkenntnis nennt, nicht erhalten kann: über seinen Charakter, seine Vertrauenswürdigkeit, auch über Eignung oder Uneignung für bestimmte Aufgaben und Tätigkeiten, letztlich auch darüber, ob er ein guter oder ein schlechter Mensch ist.

Genetische Untersuchungen beschäftigen sich aber mit solchen Fragen nicht, und zwar schon deswegen, weil sie nicht zu deren Bearbeitung taugen. Teilweise dienen sie überhaupt nur dazu, bestimmte Muster von DNS-Abschnitten festzustellen, um anhand dieser die Identität eines Menschen mit sich, mit von ihm gelegten Spuren oder auch seine Abstammung nachzuweisen. Es handelt sich dabei um sogenannte nichtcodierende DNS-Abschnitte, die überhaupt keine oder allenfalls eine unbekannte Bedeutung für die betreffende Person haben. Weil es aber immer schon mehr oder weniger wissenschaftliche Versuche gegeben hat, körperliche Merkmale, besonders auch unsichtbare und darum nur dem Fachmann erkennbare (Blutgruppen!) mit Charaktereigenschaften in Verbindung zu bringen, misstraut man auch der genetischen Identitätsfeststellung. Die ängstliche Wahrung des Rechtes auf informationelle Selbstbestimmung gerade auch für die nichtcodierende DNA gründet in solchem Misstrauen. Dagegen ist die Tatsache, dass solche Befunde geeignet sind, biologische Verwandtschaftsbeziehungen auszuschließen oder zu beweisen, durchaus ein Grund, sie besonders vor indiskretem Zugriff zu schützen. Das unter Umständen berechtigte Interesse Anderer, Aufschluss über die verwandtschaftliche Beziehung mit der untersuchten oder zu untersuchenden Person zu erhalten, verbietet es aber, solche Daten unter einen absoluten Schutz zu stellen oder gar nach Gebrauch zu vernichten. Über die Zulässigkeit ihrer Erhebung oder Verwendung wird vielmehr im Einzelfall und nach den Umständen zu entscheiden sein. Gentechnische Identitätsfeststellungen können auch aus Gründen der Aufdeckung von Verbrechen erforderlich sein und sollten nicht dadurch behindert werden, dass zu anderen Zwecken gewonnenes Material, auch Datenmaterial, nach Gebrauch obligat vernichtet wird. Der Schutz solcher empfindlicher Daten vor Missbrauch wäre natürlich durch Vernichtung am besten gewährleistet. Der Verfolgung berechtigter öffentlicher oder privater Interessen wäre aber mit einem differenzierten und nicht einfach vernichtenden Datenschutz besser gedient.

In diesem Zusammenhang muss die Aufdeckung biologischer Nichtverwandtschaft erwähnt werden, die als unbeabsichtigte Nebenfolge bei zu

völlig anderen Zwecken durchgeführten genetischen Familienuntersuchungen eintreten kann: Ausschluss der Vaterschaft für ein bis dahin unbezweifelt eheliches Kind. Für die Zustimmung zu solchen genetischen Familien-Untersuchungen müssten die Beteiligten zunächst über die Möglichkeit einer solchen zufälligen Entdeckung aufgeklärt werden. In der Regel müsste die Mutter, die ja den Grund für eine solche eventuelle Nichtvaterschaft kennt, deren Aufdeckung befürchten. Formal kann sie die Teilnahme an der Untersuchung ohne Angabe von Gründen verweigern. Innerhalb der Familie müsste sie aber damit rechnen, nach diesen Gründen gefragt zu werden. In jedem Falle könnte das zu schwerwiegenden Störungen des familiären Friedens führen. So könnte man also bereits das Ansinnen einer genetischen Familienuntersuchung als eine Zumutung betrachten, zumal eine solche Entdeckung etwa jedes zehnte als ehelich geltende Kind treffen könnte. Diesem Problem ist mit nachträglichem Datenschutz nicht beizukommen. Hier ginge es darum, Daten nicht entstehen zu lassen, ja sogar die Bitte um entsprechende Untersuchungen als unzumutbar anzusehen. Das Problem ist nicht befriedigend zu lösen. Mindestens sollte man deswegen genetische Familienuntersuchungen auf solche beschränken, die von ganz besonders großer gesundheitlicher Bedeutung sind.

Während diese Erörterung Nebenfunde aus der Untersuchung codierender DNA betraf, sind auch mit den eigentlichen Befunden ethische Probleme verbunden. Solche Befunde lassen oft indirekt Rückschlüsse auf an der Untersuchung unbeteiligte oder die Untersuchung verweigernde Personen zu. Die Rücksicht auf an der Untersuchung unbeteiligte Dritte erfordert deswegen größte Diskretion; insbesondere sollte der Untersucher es vermeiden, dem Untersuchten – gefragt oder ungefragt – das Ergebnis solcher Rückschlüsse auf Dritte mitzuteilen. Er kann auch nicht den unbeteiligten Dritten um Erlaubnis bitten, das, was er über ihn weiß, anderweitig zu offenbaren, weil dieser ja ein Recht hat, darüber selbst nichts zu wissen.

Das Recht auf Nichtwissen, also das «Recht, von seiner eigenen Zukunft unbehelligt zu leben» (Hans Jonas), spielt in der prädiktiven Medizin, die weitgehend auf genetischen Untersuchungen beruht, eine große Rolle. Während sich der Mensch einerseits bemüht, seine Zukunft mit rationalen und irrationalen Mitteln so gut wie möglich zu erkennen, kann ihn wirkliches oder vermeintliches Zukunftswissen in die Verzweiflung, ja sogar in den Suicid treiben. Wegen dieser Ambivalenz des Zukunftswissens ist prädiktive Medizin so erwünscht wie unerwünscht. Erwünscht ist es, Bedrohungen im Voraus zu kennen, wenn man ihnen begegnen kann. Dagegen ist das Wissen um unabänderliche Bedrohungen zumeist belastend. Darum ist das Einfordern des Rechtes auf Nichtwissen nicht einfach und in jedem Falle zu unterstellen. Vielmehr muss in jedem Einzelfalle gemut-

maßt werden, ob der Betroffene von diesem Recht in der konkreten Situation Gebrauch zu machen wünscht. Man kann ihn im Allgemeinen aber auch nicht danach fragen, weil dadurch ja bereits sein Recht auf Nichtwissen verletzt würde. Andererseits kann es unsittlich sein, auf seinem Recht auf Nichtwissen zu bestehen, nämlich dann, wenn das Wissen ein für das Wohl anderer bedeutsames Handeln oder Unterlassen zur Folge haben müsste.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass der Arzt, der prädiktiv bedeutsame Befunde erheben will oder erhoben hat, vielfach nicht gleichzeitig einerseits die Autonomie seines Patienten und andererseits dessen Recht auf Nichtwissen beziehungsweise eine etwaige Pflicht zum Wissen respektieren kann. Eine Patentlösung für diesen Konflikt, etwa der Autonomie grundsätzlich den Vorrang oder den Nachrang gegenüber den Wissensrechten einzuräumen, gibt es nicht. Vielmehr wird der Arzt im Einzelfall versuchen müssen, nach bestem Vermögen im mutmaßlichen Sinne seines Patienten über das Gewinnen und die Verwendung genetischer Informationen zu verfügen. Insoweit ist in gewissen Grenzen ein paternalistisches Handeln des Arztes geradezu geboten. In solchen Fällen sollte der Arzt allerdings regelmäßig kollegialen Rat einholen.

Diese Überlegungen zeigen, dass es nicht einfach genügt, genetische Untersuchungen und die Verwendung ihrer Ergebnisse von der Einwilligung der Untersuchten abhängig zu machen. Diese Regel ist zwar grundsätzlich zu beachten, wird aber nicht genügen, um allen etwa auftretenden Situationen gerecht zu werden.

Ähnlich steht es mit der allgemein anerkannten Regel, dass niemand zu einer genetischen Untersuchung gezwungen werden darf. Sie wird bereits dadurch eingeschränkt, dass eine solche Untersuchung durch richterlichen Beschluss angeordnet werden und auch physisch erzwungen werden kann. Wichtiger aber ist, dass es durchaus einen mittelbaren Zwang geben wird, solche Untersuchungen vornehmen zu lassen, jedenfalls für besondere Arbeitsverhältnisse. Wer bei einer Bewerbung entsprechende Untersuchungsergebnisse nicht vorlegt, wird für die Einstellung nicht berücksichtigt. Vom potentiellen Arbeitgeber her kann es dafür durchaus respektable Gründe geben, z.B. wenn die vorgesehene Beschäftigung für Menschen mit bestimmten genetisch feststellbaren Abweichungen besonders risikoreich ist. Dann kann es sogar die Fürsorgepflicht des potentiellen Arbeitgebers verletzen, wenn er solchen Risiken trotz möglicher Feststellbarkeit durch genetische Untersuchung nicht Rechnung trägt. Andererseits können solche Gegebenheiten auch, wie bereits geschehen, zur Diskriminierung ganzer Populationen missbraucht werden. Das einfache Verbot genetischer Untersuchungen, die nicht unmittelbar gesundheitlichen Zwecken der untersuchten Person dienen, wird den komplizierten

Verhältnissen der Lebenswirklichkeit nicht gerecht. Es wird darum mit der Zeit höchst differenzierten Regelungen weichen müssen.

Besonders kritisch wird die Frage behandelt, ob Versicherungen für den Abschluss von Verträgen die Durchführung genetischer Untersuchungen oder die Mitteilung ihrer Ergebnisse verlangen dürfen, um so das Risiko, das versichert werden soll, besser einschätzen zu können. Man glaubt, das einfach mit einem entsprechenden Verbot behandeln zu können. Soweit dies durchzuführende Untersuchungen betrifft, wird ein solches Verbot leicht umgangen werden können, indem die Versicherungen Beitragsrabatte für solche Kunden einräumen, die sich gentechnisch auf besondere Risiken untersuchen lassen. In dem Fall aber, dass dem Versicherungsnehmer aufgrund zu anderen Zwecken durchgeführter genetischer Untersuchungen sein individuelles Risiko bekannt ist, das er der Versicherung verschweigt, besteht aus ethischer Sicht keine Vertragsgrundlage. Der Versicherungsvertrag beruht nämlich darauf, dass das Unwissen über den Eintritt des Versicherungsfalles, etwa des Todes, gleichmäßig auf beide Vertragspartner verteilt ist. Der Versicherungsnehmer, der aufgrund eines nur ihm bekannten Risikos damit rechnen muss, dass er eher stirbt als der Versicherer nach allgemeiner Risikoeinschätzung annimmt, verfügt über einen vertragswidrigen Wissensvorsprung. Auch dieses Problem wird mit der Zeit einer differenzierteren Lösung bedürfen.

Die aller prädiktiven Medizin zugrundeliegende soziale Problematik äußert sich in solchen Einzelfragen, bedarf aber einer tieferen Betrachtung. Das Gebot der Solidarität, nach dem die Menschen füreinander einstehen sollen, verlangt, dass die Stärkeren (in einem stets umstrittenen Maße) den Schwächeren helfen. Aus diesem Grunde gibt es Einrichtungen für Behinderte, wirtschaftlichen Ausgleich bei Krankheit und Invalidität und Gesetze, die die Nachteile Schwerbehinderter auszugleichen versuchen. All dies bezieht sich auf jeweils gegenwärtige Ungleichheiten unter den Menschen, für die ein soziales Gemeinwesen zahlreiche Ausgleichsmechanismen vorsieht. Die prädiktive Medizin deckt dagegen künftige Ungleichheiten auf, für die solche Ausgleichsmechanismen nicht bestehen, ja nicht einmal angedacht sind. Es bedarf sozialer Phantasie, um auch den voraussehbaren künftigen Ungleichheiten der Menschen in angemessener Weise begegnen zu können. Einstweilen begnügt man sich damit, die Daten der prädiktiven Medizin einfach unter Verschluss zu halten, damit Betroffenen keine sozialen Nachteile erwachsen. Auf die Dauer wird es aber erforderlich, auch die durch diese prädiktiven Daten zutagetretenden künftigen Ungleichheiten der Menschen in ein System des solidarischen Ausgleiches einzubeziehen, z.B. durch gemeinschaftlich finanzierte Zuschüsse zu Prämien für Kranken-, Invaliditäts- und Lebensversicherungen. Doch darf man sich ebensowenig wie bei den gegenwärtigen Ungleich-

heiten unter den Menschen der Hoffnung hingeben, dass ein sozialer Ausgleich künftiger Ungleichheiten völlige Zufriedenheit herstellen könnte. Es wird immer nur darum gehen können, grobe Benachteiligungen auszugleichen.

Genetische Diagnostik wird auch pränatal betrieben und soll ebenso vor der Implantation eines dieser Diagnostik wegen extrakorporal erzeugten Embryos eingeführt werden. Soweit solche Diagnostik eine pränatale Therapie zur Folge hat, was zur Zeit nur ausnahmsweise der Fall sein kann, ist dies ethisch unproblematisch. Wird aber durch pränatale genetische Diagnostik ein (möglicherweise erst künftig wirksam werdender) Gendefekt des Kindes festgestellt, dann ist dessen pränatale Tötung rechtlich zulässig, wenn der Mutter die Fortsetzung der Schwangerschaft wegen gesundheitlicher Gefährdung durch das geborene und dann kranke oder krank werdende Kind nicht zumutbar ist, und wenn keine anderweitige zumutbare Abhilfe geschaffen werden kann. In einem solchen Falle wird der Verstoß gegen das Tötungsverbot rechtlich und weitgehend auch sittlich deswegen toleriert, weil sich die Schwangere in einer unausweichlichen Zwangslage befindet. Ethisch nicht vertretbar ist es, im Vertrauen auf eine solche Duldung einer Tötung die Schwangerschaft sozusagen bedingt herbeizuführen oder zuzulassen. Bedingt meint hier, dass das Kind nur überleben darf, wenn es die befürchtete Anlage nicht aufweist. Das Recht behandelt allerdings die durch bedingte Zeugung herbeigeführte Situation nicht anders als diejenige, die wegen unvorhergesehener oder ungeplanter Zwangslage der Mutter eingetreten ist und deswegen den Schwangerschaftsabbruch gestattet.

Bei der Präimplantationsdiagnostik (PGD, *preimplantation genetic diagnosis*) liegt dagegen immer bedingtes Zeugen vor. Die extrakorporale Zeugung wird ja gerade wegen der dadurch möglichen frühen Diagnostik und Selektion durchgeführt. Das Vorhaben schließt die Absicht eventueller Tötung des Embryos ein. PGD ist im Ausland weit verbreitet. In Deutschland wird ihre rechtliche Zulässigkeit (Embryonenschutzgesetz) zur Zeit diskutiert.

Gentransfer in der Humanmedizin

Grundsätzlich wird eine somatische Gentherapie von einer sogenannten Keimbahntherapie unterschieden. Die Wirkung der ersteren beschränkt sich auf das behandelte Individuum und endet mit dessen Tod. Die Wirkung der letzteren betrifft auch etwaige Nachkommen. Es bestand eine weitgehende Übereinstimmung darüber, dass eine genetische Keimbahntherapie ethisch unzulässig sei, doch gab es dafür unterschiedliche Begründungen. In erster Linie sollte das Verbot der Unsicherheit über die

Wirkung einer Keimbahntherapie auf künftige Generationen Rechnung tragen. In zweiter Linie wurde hervorgehoben, dass der künftige Mensch der ihn betreffenden Therapie ja nicht zustimmen könne. Diese Zustimmung glaubte man in den Fällen vorausschauend mutmaßen zu können, in denen es um die Bekämpfung einer schwerwiegenden erblichen Erkrankung geht. Doch geriet man damit in Abgrenzungsschwierigkeiten zu einer genetischen Manipulation künftiger Menschen zur Verbesserung von deren wie auch immer verstandener Qualität. Auch wird eingewendet, für die Etablierung einer solchen Therapie seien Versuche erforderlich, die zu erzeugenden Kindern nicht zugemutet werden könnten. In letzter Zeit tauchen aber immer wieder Überlegungen auf, mit denen auch eine Keimbahntherapie gerechtfertigt werden soll, wobei besonders an Eingriffe an frühen Embryonen gedacht wird, um einem genetisch belasteten Paar seinen Kinderwunsch zu erfüllen. Einstweilen stehen dem noch praktische Hindernisse entgegen, und vielfach kann auch das gleiche Ziel mit PGD oder Pränataldiagnostik durch Ausselektion erreicht werden.

Radikale Kräfte haben versucht, das Verbot der genetischen Keimbahntherapie so weit zu fassen, dass jeder Eingriff darunter fiel, der sich auf die Keimbahn auswirkt, auch der nur zu anderen Zwecken durchgeführte. Sie befürchteten, dass sich dann eine geplante Keimbahntherapie unter dem Tarnmantel einer somatischen Gentherapie als Nebenwirkung versteckt etablieren könnte. Im Augenblick ist noch nicht entscheidbar, ob eine solche Befürchtung realistisch ist. Dagegen steht bereits jetzt fest, dass ein Verbot von Eingriffen, die sich unabsichtlich (und bei entsprechend schwerwiegender Indikation auch tolerierbar) auf die Keimbahn auswirken, viel zu weit ginge. Es würde dann z.B. auch die Röntgenbestrahlung oder die Chemotherapie von Tumorerkrankungen von diesem Verbot erfasst werden.

Die übrigen ethischen Fragen einer somatischen Gentherapie sind nicht grundsätzlich anderer Art als diejenigen, die bei herkömmlicher Therapie (und auch Diagnostik) auftreten. Wie bei jedem neuen Verfahren sind die den erhofften Chancen gegenüberstehenden Risiken zunächst schwer abschätzbar. Die Konsequenzen aus dieser Tatsache für den Gentransfer in menschliche Körperzellen sind in den bereits genannten Richtlinien der Bundesärztekammer von 1995 differenziert gezogen worden. Diese bedürfen dem wissenschaftlichen Fortschritt entsprechend der laufenden Fortschreibung.

perspektiven

Aufgrund der diesjährigen Kardinalsernennungen durch Papst Johannes Paul II. darf die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO nunmehr drei Kardinäle zu ihren Herausgebern zählen. Wir freuen uns sehr darüber. Zu diesem Anlass wurde der nachfolgende Artikel verfasst.

Herausgeberschaft und Redaktion

ERWIN GATZ · ROM

ZUR GESCHICHTE DES KARDINALATES

Papst Johannes Paul II. hat am 21. Februar 2001 zwei Mitherausgeber dieser Zeitschrift zum Kardinal kreiert. Dies gibt den Anlass zu einem Rückblick auf die Entstehung, die Entwicklung und die heutige Bedeutung des Kardinalates und des Kardinalskollegiums. Nie zuvor in der Geschichte war die Zahl der Kardinäle mit 183 so groß wie heute (Stand 5. März 2001). Von ihnen besitzen allerdings nur 135 das aktive Recht bei der Papstwahl, während 48 das 80. Lebensjahr vollendet und damit nicht mehr das Recht zur Teilnahme an der Papstwahl haben. Nie zuvor in der Geschichte war aber auch das Kardinalskollegium so international wie heute und nie zuvor erfolgte die Bekanntgabe neuer Kardinäle in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Schüben wie im Januar 2001.

Die Bezeichnung «Kardinal» ist zwar im kirchlichen Sprachgebrauch schon seit dem 6. Jh. in Rom und seit dem 8. Jh. auch außerhalb Roms für bestimmte Klerikergruppen nachweisbar. Die Herausbildung des Kardinalates und des Kardinalskollegiums im heutigen Sinn begann jedoch erst seit dem Papstwahldekret von 1059. Dieses regelte die Papstwahl in folgender Weise: Die Kardinal-

ERWIN GATZ, geb. 1933 in Aachen, 1953-61 Studium der Theologie und Geschichte in Rom, München, Aachen. 1960 Priester, 1961 Dr. theol. bei Hubert Jedin. 1961-71 in der Seelsorge. 1970 Habilitation. 1971-75 Akademischer Rat am Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn. Seit 1975 Rektor des Campo Teutonico in Rom und Direktor des Röm. Instituts der Görres-Gesellschaft.

bischöfe hatten über die Wahl zu beraten und dann die Kardinalpriester beizuziehen, während der übrige Klerus und das Volk von Rom der so zustande gekommenen Wahl lediglich zuzustimmen hatten. Das Papstwahldekret von 1059 zielte in erster Linie auf Rechtssicherheit. Es verhalf aber zugleich der damaligen kirchlichen Reformpartei zum Durchbruch und bildete einen Schritt zur Befreiung des Papsttums von der römischen Adels Herrschaft. Langfristig begründete es eine neue Art der Kirchenregierung, denn für die Kardinäle traten nun anstelle liturgischer Aufgaben kirchliche Führungsaufgaben in den Vordergrund. Das fand seinen Ausdruck in der Mitunterzeichnung wichtiger päpstlicher Urkunden. Die Bildung des Kardinalskollegiums fand ihren vorläufigen Abschluss mit der Einbeziehung der Kardinaldiakone um 1100. 1130 nahmen erstmals Kardinalbischöfe, Kardinalpriester und Kardinaldiakone gemeinsam die Papstwahl vor.

Die Mitwirkung der Kardinäle an der Kirchenleitung vollzog sich seit dem 13. Jh. im Konsistorium, der Vollversammlung der Kardinäle unter dem Vorsitz des Papstes. Es trat allmählich ganz an die Stelle der früheren Synoden. Auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung unter Papst Innozenz III. (1198-1216) trat das Konsistorium mehrmals wöchentlich zusammen. Dabei traf der Papst nach Anhörung der Kardinäle (*«de fratrum nostrorum consilio»*) Entscheidungen in wichtigen kirchlichen und politischen Angelegenheiten. Die Gesamtheit der Kardinäle wurde seitdem in Anspielung auf die Antike als päpstlicher Senat verstanden. Auch bürgerte sich die Unterscheidung von geheimen und öffentlichen Konsistorien ein. An den geheimen Konsistorien nahmen nur die Kardinäle, an den öffentlichen Konsistorien nahmen auch andere Persönlichkeiten teil. Seit Gregor VII. (1073-1085) entsandten die Päpste Kardinäle als Legaten mit politischen und kirchlichen Aufträgen in einzelne Länder. Auch übernahmen Kardinäle die Leitung kurialer Behörden.

Das Kardinalat war aus dem stadtrömischen Klerus hervorgegangen. Das setzte voraus, dass die Kardinäle in Rom residierten. Schon seit dem Ende des 11. Jh. ernannten die Päpste jedoch auch Äbte großer italienischer Benediktinerabteien zu Kardinälen. Damit banden sie die Träger der Kirchenreform an sich.

Nachdem das Kardinalskollegium sich im 12. Jh. formiert und den Vorrang der Kardinäle vor den Erzbischöfen und Bischöfen durchgesetzt hatte, erreichte es im 13. und 14. Jh. den Höhepunkt seines Einflusses. Es gelang ihm allerdings nicht, das Konsistorium vom Beratungs- zum Entscheidungsgremium umzuformen. Die Zahl der Kardinäle sank damals z.T. auf unter zehn. Der Grund dafür lag in oligarchischen Tendenzen, denn die Bedeutung des einzelnen Kardinals stieg, je geringer die Zahl der Kardinäle war. Auch stieg so das Einkommen des einzelnen Kardinals. Damit hingen auch die extrem langen Vakanzen im 13. Jh. und die Wahl oft schon sehr alter Kandidaten zum Papst zusammen.

Neben den römischen Adelsfamilien, für deren Mitglieder das Kardinalat auch nach der Gregorianischen Reform begehrenswert blieb, bemühten sich bald auch die Herrscher und Staaten, Einfluss auf die Berufung von Kardinälen zu gewinnen. Das galt vor allem für Frankreich, den am frühesten entwickelten Nationalstaat. Andererseits versuchten alle bedeutenden Päpste die Mitregierung der Kardinäle auszuschalten oder wenigstens einzuschränken. Ein Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen fiel in den Pontifikat Bonifaz VIII. (1294-1303), der mit

dem Sieg der französischen Partei und der Übersiedlung der Kurie nach Frankreich endete. Den Höhepunkt ihres Einflusses erreichten die Kardinäle während des großen abendländischen Schismas (1378–1417), als das Papsttum auf einem Tiefpunkt seines Ansehens stand. Da die damals bestehenden zwei und später drei Kardinalskollegien sich als unfähig erwiesen, das Schisma zu überwinden, gewann der Konzilsgedanke an Boden, und schließlich berief Kaiser Sigismund das Konstanzer Konzil (1414–1418) ein, dem die Wiedervereinigung gelang.

Das Kardinalat verdankte seinen Aufstieg dem Papsttum. Die Entwicklung während des Schismas zeigte dann aber, dass der Niedergang des letzteren auch das Kardinalskollegium gefährdete. In Konstanz wurden die Kardinäle jedenfalls scharf angegriffen, da man sie für die lange Dauer des Schismas mitverantwortlich machte und sie als die schlimmsten Nutznießer des kurialen Fiskalismus ansah. Dennoch wurde ihr Papstwahlrecht nicht in Frage gestellt. Sie mussten es in Konstanz allerdings mit dem Konzil teilen. Das Konzil wünschte für die Zukunft eine Beschränkung des Kardinalkollegiums auf 24 Mitglieder.

Die Reformanliegen der großen Konzilien von Konstanz und Basel kamen auf weitere Sicht nicht zum Durchbruch. Um die Mitte des 15. Jh. waren zwar zeitweise alle bedeutenden Nationen im Kolleg vertreten, doch seit Sixtus IV. (1471–1484) wurde es wieder zu einer Domäne der Italiener. Dies hing mit der Restauration des Papsttums, der Reorganisation des Kirchenstaates und mit der damit zusammenhängenden Einkommenssteigerung zusammen, die auch an die Kardinäle weitergegeben wurde. Sixtus öffnete die Kurie dann einem fast schrankenlosen Nepotismus. Infolgedessen präsentierte das Kardinalskollegium nun nicht mehr den *Orbis christianus*, sondern in ihm standen Familien- und Finanzinteressen im Vordergrund. Unter den 34 von Sixtus ernannten Kardinälen waren allein sechs Familienangehörige. Das Mäzenatentum der Päpste fand nun auch unter den Kardinälen Nachahmung, und es war kein Zufall, dass sich jetzt der Purpur der Kardinalsgewandung durchsetzte.

Was die Kardinäle an Glanz gewannen, das verdankten sie dem Papsttum. Ganz im Gegensatz zu ihrem wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung stand jedoch ihr nachlassender kirchlicher Einfluss. Denn auch die bedeutenden Kardinäle verdankten ihren Stellenwert den Päpsten. Einer von ihnen, der zwar in seinem Lebensstil noch ganz der Renaissance verbunden war, leitete später als Papst Paul III. (1534–1549) eine Wende ein, indem er reforminteressierte und -bereite Kandidaten zu Kardinälen machte. Auf sie gestützt, berief er das Konzil von Trient ein, das der in vielfacher Hinsicht neuen nachtridentinischen Seelsorgekirche den Weg bereitete. Nunmehr bildeten sich auch jene Formen heraus, unter denen die Kardinäle in strenger Unterordnung unter den Papst und zugleich als dessen Beauftragte, also nicht mehr aus eigener Vollmacht, an der Kirchenleitung mitarbeiteten. Es war dies eine parallele Entwicklung zu den frühneuzeitlichen Staaten, in denen die Monarchen im Zeichen des beginnenden Absolutismus gegen die Stände ihren ausschließlichen Führungsanspruch durchsetzten. Der neue Weg bestand darin, dass die Päpste zunächst ad hoc, später aber auf Dauer bestellten Kardinalskongregationen, d.h. aus mehreren Kardinälen bestehenden Kommissionen, bestimmte Angelegenheiten zur eigenständigen Behandlung zuwiesen. Eine dauerhafte Wende führte Papst Sixtus V. (1585–1590) herbei, indem er 1586

die Zahl der Kardinäle auf 70 (6 Bischöfe, 50 Priester, 14 Diakone) erhöhte, was schon an sich eine Bedeutungsminderung des einzelnen Kardinals bedeutete. Auch sollten keine nahen Verwandten mehr gleichzeitig Kardinal und die verschiedenen Nationen angemessen berücksichtigt sein. Diese Bestimmungen setzten sich jedoch noch nicht durch, denn bis in die Zeit des II. Vatikanums bildeten Italiener die Überzahl im Kardinalskollegium. Die einschneidendsten und konsequent durchgeführten Bestimmungen ergingen jedoch erst 1588 durch Einrichtung von 15 Kardinalskongregationen. In sie wurde nun der größte Teil der ordentlichen Verwaltung und Rechtssprechung verlagert, während die Bedeutung des Konsistoriums in den Hintergrund trat. Während der Papst sich den Vorsitz der Inquisitionskongregation selbst vorbehielt, stand an der Spitze der übrigen Kongregationen jeweils ein Kardinal als Präfekt. Die von Sixtus V. durchgeführte Behördenorganisation war für ihre Zeit sehr modern, und noch heute zeichnet sich dieser Behördentyp dadurch aus, dass alle wichtigen Entscheidungen kollektional, d.h. durch die versammelten Mitglieder der betr. Kongregation unter dem Vorsitz des jeweiligen Präfekten fallen. Ein Nachteil lag und liegt darin, dass ein Kardinal nur dann umfassend informiert und damit von Einfluss ist, wenn er Mitglied vieler oder wenigstens der wichtigeren Kongregationen ist. Der Gesamtüberblick über das Behördengeschehen lag und liegt dagegen beim Papst und bei dem seit dem 17. Jh. bestellten Kardinalstaatssekretär. Neben diesem gewann der Präfekt der Propagandakongregation außerordentliche Bedeutung, zumal er ausschlaggebend für die Bestellung der Bischöfe in den der Propaganda unterstehenden Gebieten war (daher mit Anspielung auf den Purpur früher als «roter Papst» bezeichnet).

In der ihm durch Sixtus V. gegebenen Gestalt überlebte das Kardinalat die folgenden Jahrhunderte. Im 19. Jh. vollzogen sich eine langsame Internationalisierung und die allmähliche Ablösung von der Adelsgesellschaft. Zum vollen Durchbruch kam die Internationalisierung nach dem II. Weltkrieg. Papst Johannes XXIII. überschritt erstmals die traditionelle Zahl von 70 Kardinälen. Papst Paul VI. legte deren Zahl später auf 120 Wähler fest.

Die heutige Stellung der Kardinäle ist durch eine Reihe nachkonziliarer Erlasse und durch den CIC/1983 normiert. Danach sind sie die vornehmsten Berater des Papstes. Einige bekleiden Führungsämter in der Kurie. Die Mehrzahl sind Diözesanbischöfe. Die Kardinäle bilden ein Kollegium, das in Rang-, nicht aber in Weiekklassen gegliedert ist. An seiner Spitze steht der Kardinaldekan. Die erste Rangklasse bilden die Kardinalbischöfe der sieben suburbikarischen Bistümer mit den Patriarchen der unierten Ostkirchen. Die letztgenannten heißen «Kardinäle der Hl. Kirche», die anderen «Kardinäle der Hl. Römischen Kirche». Die Kardinalpriester erhalten bei ihrer Ernennung eine römische Titelkirche. Die Kardinaldiakone sind wie die Kardinalbischöfe in der Kurie tätig. Bis ins 19. Jh. gab es noch einzelne Kardinaldiakone, die nicht zum Priester geweiht waren, so die bedeutenden Staatssekretäre Ercole Consalvi und Giacomo Antonelli.

Bei der Ernennung der Kardinäle ist der Papst prinzipiell frei, doch ist er faktisch gehalten, die Inhaber bestimmter Kurienämter und Bistümer in das Kardinalskollegium zu berufen. Die Bekanntgabe und Kreierung der Kardinäle erfolgt in einem Konsistorium, doch kann sich der Papst aus kirchenpolitischen Gründen

die Bekanntgabe auch vorbehalten. Die Kardinäle sind zur Zusammenarbeit mit dem Papst verpflichtet. Dafür hat Papst Johannes Paul II. erst beim jüngsten Konsistorium das Kardinalskollegium als «Senat des Papstes» bezeichnet und auf das genannte Gremium zurückgegriffen, das seit den Reformen Sixtus V. nur noch zeremonielle Bedeutung besaß. Johannes Paul II. hat wiederholt außerordentliche Konsistorien zur Beratung wichtiger Fragen einberufen und damit neben der Bischofssynode ein zweites internationales Beratungsorgan geschaffen. Diese Konsistorien haben über mehrere wichtige Dokumente beraten. Vielleicht noch wichtiger ist es jedoch, dass sich die Kardinäle, und damit die künftigen Papstwähler, durch die öftere Begegnung besser kennen als seit Jahrhunderten. Dies dient dem Gedankenaustausch. Das vornehmste Recht der Kardinäle bleibt jedoch die Papstwahl, doch erlischt diese seit 1975 mit der Vollendung des 80. Lebensjahres. So gibt es gegenwärtig zwar 185 Kardinäle, davon aber nur 135 mögliche Papstwähler.



EDITORIAL

Die Bestürzung vieler Kreise quer durch die Welt über die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* hat wieder einmal deutlich gemacht, wie schwierig es immer noch ist, den richtigen «Geist» des Zweiten Vatikanums zu vermitteln. Kaum ein anderes römisches Dokument der letzten dreißig Jahre hat so ausführlich Konzilstexte zitiert; dennoch wurde der Glaubenskongregation und sogar Kardinal Ratzinger persönlich vorgeworfen, mit dem fraglichen Dokument kehre die Kirche zu vorkonziliaren Positionen zurück. Gewiss betraf die Aufregung vordergründig die scheinbare Störung des ökumenischen Dialogs (obwohl es selbst protestantische Stimmen gab, die erleichtert ein Ende der «Ökumenomanie» feststellen zu können meinten: endlich könne man nun wieder ehrlich miteinander reden). Dahinter dürfte sich jedoch ein Unbehagen darüber verbergen, dass Rom immer noch den Anspruch erhebt, die einzige Kirche des einzigen wahren Herrn zu vertreten. Wahrheiten, die nicht bereit sind, sich relativieren zu lassen, scheinen dem Zeitgeist zu widersprechen.

Teilweise wurzelt die Aufregung in einer Enttäuschung. Auch und gerade viele Katholiken hatten die Aussagen des Konzils dahingehend missverstanden, dass die Kirche – genau wie der Zeitgeist – von nun an nur noch denjenigen widersprechen würde, die sich unmenschlich, grob ungerecht oder freiheitsbehindernd benehmen. Man bewundert den ungeschützten Mut, mit dem Johannes Paul II. Kriege und soziale Missstände geißelt; wenn er dagegen daran erinnert, dass sich am Wesentlichen des katholischen Glaubens und der katholischen Moral nichts geändert hat, ringt man sich ein begütigendes Lächeln ab und erinnert daran, dass er schließlich ein Pole sei. Oder man vermutet, ein Dokument wie *Dominus Iesus* könne er angesichts seines Alters und seiner Erkrankung gar nicht mehr beurteilen; eine überregionale deutsche Zeitung meinte sogar, die Behauptung einer Korrespondentin veröffentlichen zu sollen, der Papst hätte sich von diesem Text distanziert. Dass er der einzige Zeitgenosse ist, auf dessen Ruf hin sich Hunderttausende junger Menschen in der Heiligen Stadt versammeln, wird dagegen von den Medien kaum registriert.

Das Phänomen, dass die Botschaft der Kirche von Zeitgenossen nicht verstanden wird, ist nicht neu. Neu sind jedoch – wenigstens zum Teil – die Gründe, die dieses Phänomen verursachen. Da wir in einer Kultur

leben, die einen Pluralismus verkündeter Meinungen und dargebotener Verhaltensweisen nicht nur toleriert, sondern ausdrücklich bejaht, wird geradezu als störend empfunden, dass eine so bedeutende Glaubensgemeinschaft wie die Katholische Kirche einen anderen Standpunkt vertritt. Gewiss gibt es (und gab es immer) auch einen «katholischen Pluralismus»; schon bei den vier Evangelien hat man ja verschiedene «Theologien» zu entdecken gemeint. Doch hat dieser Pluralismus klare Grenzen, die z.B. gewisse Formen der «Theologie der Religionen», gegen die sich die christologischen Abschnitte von *Dominus Iesus* wenden, überschritten haben. Wird dies nicht beachtet, werden ökumenische und interreligiöse Dialoge zu Irrwegen, vor denen zu warnen es nie zu spät sein kann.

Der Zeitgeist scheint heute zudem Konzeptionen und entsprechende Haltungen zu gebären, die kaum noch mit Begriffen wie «Historismus» und «Relativismus» zu fassen sind. Individualismus und Pluralismus scheinen in Konzepte und Haltungen einzumünden, in denen nicht nur die Kohärenz von Überzeugungen, sondern sogar das Bewusstsein um die eigene personale Identität kaum noch Interesse finden.

Es ist für uns Christen nicht ohne Bedeutung, dergleichen Entwicklungen zu kennen. Wer die Frohbotschaft verkünden will, muss die geistige Verfassung jener kennen, an die er sich wendet. Auch und gerade das Evangelium vermag Menschen nur anzusprechen, wenn es ihnen als Antwort darauf begegnet, was sie letztlich bewegt. Gelegentlich kann dies bedeuten, dass man den Zuhörern zunächst einmal beibringen muss, was Engländer *common sense* nennen. Unter Intellektuellen gilt es heute vielerorts als schick, seiner zu entbehren.

Nikolaus Lobkowitz

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

DIE FALSCHER DEMUT DES UNZUREICHENDEN WISSENS

Über den Relativismus

*Ablata enim nube et evanescentibus
Moyses et Elia, Christus solus cernitur.*

Ps.-Anselm zu Mt 17,8

In der Enzyklika *Fides et ratio* (87) wird unter den «sich für die philosophische Tätigkeit ergebenden Gefahren» u.a. der Historismus erwähnt; sein Grundgedanke wird mit der Behauptung umschrieben: «Was in einer Epoche wahr gewesen ist, ... braucht es in einer anderen Zeit nicht mehr zu sein». Nun können Behauptungen dieser Art in ganz trivialem Sinne zutreffen und sind nur unter bestimmten Umständen fragwürdig, dann aber geradezu absurd. In trivialem Sinne können sie wahr sein, wenn es um Sachverhalte geht, die nur eine bestimmte Zeit bestanden. Der Satz «Bonn ist die Hauptstadt der Bundesrepublik Deutschland» war eine Reihe von Jahren wahr und ist es heute nicht mehr; deshalb können der Satz «Bonn ist die Hauptstadt der Bundesrepublik Deutschland» ebenso wie dessen Verneinung, also «Bonn ist *nicht* die Hauptstadt etc.» wahr sein, je nachdem, wann sie geäußert wurden. Ebenso hätte zu bestimmten Zeiten ein Beobachter, den es damals freilich nicht gab, mit Recht sagen können, es gebe Dinosaurier, während es sie heute nachweislich nicht mehr gibt. Dergleichen Behauptungen werden erst dann zu einer Absurdität, wenn es um Aussagen geht, die ihrem Sinn nach beanspruchen, ohne Zeitbezug wahr zu sein. Zu sagen, der Satz «Es gibt Gott» sei noch im 19. Jahrhundert wahr gewesen, sei es aber heute nicht mehr, ist offensichtlich ein Missbrauch des Prädikates «wahr», da wir unter «Gott» ein Wesen verstehen, das (um die aristotelische Umschreibung des Zeitlichen zu gebrauchen) «weder entsteht noch vergeht». Nietzsche wusste genau, dass der Ausruf des «tollen Menschen»,

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, seit 1996 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Gott sei gestorben, ja wir hätten ihn getötet, nicht mehr als eine literarische Umschreibung des Umstandes ist, «dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist».¹

Hat also Johannes Paul II. vor einer Gefahr gewarnt, die es gar nicht gibt? Aus folgendem Grunde dürfte dies nicht der Fall sein. Zwar begegnet man in der philosophischen Fachliteratur im Grunde nie der Behauptung, mit der *Fides et ratio* den Historismus umschreibt; sie ist zu offensichtlich unhaltbar, es sei denn, man wollte «wahr» in einer Bedeutung gebrauchen, die grundlegend von jener der Alltagssprache abweicht. Doch gibt es spätestens seit Hegel, genauer: der Hegel-Renaissance seit Ende des 19. Jahrhunderts z.B. in philosophiegeschichtlichen Werken eine Sprechweise, deren Berechtigung man streng genommen nur dann akzeptieren kann, wenn man eine Behauptung dieser Art voraussetzt. Sie taucht meist dort auf, wo ein Autor meint, es sei gebildet oder doch elegant, Vorstellungen einer bestimmten Epoche als ein Wissen darzustellen, von dem man nicht weiter erwähnt, dass man es selbst für vermeintlich, die entsprechenden Behauptungen also für falsch, einseitig oder unbegründet hält. Warum das Verschweigen der vermuteten Vermeintlichkeit von Vorteil sein soll, ist nicht einfach anzugeben; vielleicht erscheint es «einfühlsamer», zu tun, als wäre man mit den dargestellten Sprechern vergangener Zeiten identisch, auch dürfte es häufig stilistisch einfacher sein, nicht ständig auf die Vermeintlichkeit des erwähnten Wissens hinzuweisen. Die fragliche Sprechweise mag ungenau sein, aber vielleicht ist sie eben deshalb «elegant».

Bei Hegel war dergleichen noch in einem nachvollziehbaren Sinn «systemgerecht». Der Autor der *Phänomenologie des Geistes* war einerseits der Meinung, dass nur «das Ganze» wahr sei², ein einzelner (philosophischer) Satz also die Wirklichkeit nur dann unverzerrt wiedergebe und nicht zu Antinomien führe, wenn er als ein Schritt in der Entfaltung des (zumindest teilweise als historisch konzipierten) «Systems» verstanden wird; andererseits beschrieb er die für ihn zentralen Begriffe «An-sich-sein» und «Für-sich-sein» in Analogie zur aristotelischen Akt-Potenz-Lehre, weshalb für ihn z.B. der Mensch erst dann im eigentlichen Wortsinn frei ist, wenn er um seine Freiheit weiß³. In einer Weise war Hegel der erste Vertreter des Historismus. Da für ihn jedoch Geschichte eine unmissverständliche Sinnrichtung hatte (in ihr vollendet sich für ihn ja das Selbstverständnis Gottes), können Abschnitte seiner Werke, die «historistisch» klingen, am Ende fast immer auch so gelesen werden, dass Wahrheiten nach und nach auftauchen, d.h. den Menschen bewusst werden. Dass sie am Ende auch rückblickend Gültigkeit haben, ändert – so meint Hegel – nichts daran, dass sie in der Vergangenheit bloß eine mögliche Wahrheit und damit nicht «wirklich wahr» waren. Dies mag seltsam klingen, entspricht jedoch, sieht man genauer hin, den klassischen Vorstellungen von

Wahrheit; da diese als eine Beziehung zwischen einer *res* und einem *intellectus* verstanden wurde, ist die Wahrheit von Aussagen nur dann zeitlos, wenn es einen Intellekt gibt, der von Zeit unberührt ist (was für Hegels Gott nicht zutrifft). Wie es in der Erwiderung auf einen Einwand in der *Summa* Thomas von Aquins heißt: *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna*.

Was *Fides et ratio* «Historismus» nennt (die Übersetzung der deutschen Bischofskonferenz gebraucht den bei uns wenig üblichen Ausdruck «Historizismus»), ist eine der Gestalten des «Relativismus». Dieser Ausdruck ist vergleichsweise neu, er taucht im Englischen in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts auf, im Deutschen erst kurz vor der Jahrhundertwende; zu seiner Verbreitung im deutschen Sprachraum scheint insbesondere Husserls Kritik des «Psychologismus», der Lehre, Gesetzmäßigkeiten der Logik seien nur psychologische und damit letztlich empirische Phänomene, beigetragen zu haben, da der Begründer der phänomenologischen Schule diese Auffassung als «skeptischen Relativismus» beschrieb⁴. Meist wird Relativismus als die Lehre definiert, alle nicht trivialen Überzeugungen und Behauptungen seien relativ. Diese Umschreibung ist freilich streng genommen schon rein sprachlich ein Unsinn, weil «relativ» soviel wie «bezogen» besagt; da Beziehungen zumindest gedanklich zwei Pole voraussetzen, ist die Aussage «*p* ist relativ» ähnlich unvollständig wie die Behauptung, Karl der Große sei kleiner gewesen. Dennoch ist klar, was gemeint ist: Wissen, Erkenntnisse, Einsichten seien nur von einem bestimmten Standpunkt aus oder im Rahmen eines bestimmten Kontextes zutreffend. Der Standpunkt bzw. Zusammenhang kann dabei jener einer Epoche, einer Kultur, einer Weltanschauung, eines Begriffsystems oder auch nur einer subjektiven Vorstellungswelt sein; die «relativen» Überzeugungen selbst können ihrerseits rein theoretisch, praktisch oder «poietisch» sein, d.h. Sachverhalte, Normen oder z.B. ästhetische Qualitäten betreffen. Um meine Analyse zu vereinfachen, will ich mich hier auf theoretische Aussagen beschränken, also Sätze, die sagen, es gebe etwas oder es gebe es nicht bzw. etwas sei (oder verhalte sich) so oder anders.

Es wäre nicht uninteressant, der Frage nachzugehen, was der Unterschied zwischen Relativismus und Skeptizismus ist. Vielleicht kann man ihn wie folgt umschreiben. Während der Skeptiker behauptet, es gebe für philosophisch relevante Aussagen nie Beweise, die erlauben, eine Meinung mit Recht als ein Wissen auszugeben, leugnet der Relativist nicht, dass wir Überzeugungen gewinnen können, die wir mit gutem Grund als wahr bezeichnen dürfen. Doch behauptet er, solche Aussagen würden, sollen sie als uneingeschränkt richtig anerkannt werden können, Zusätze erfordern, die ihre Gültigkeit einschränken. Ein anderer, nicht unwichtiger Unterschied zwischen dem Skeptiker und dem Relativisten scheint zu sein, dass

es unüblich ist, *sich selbst* als Relativisten zu bezeichnen, während «Skeptiker» ähnlich wie «Agnostiker» spätestens seit Sextus Empiricus als durchaus ehrenvolle Selbstbezeichnungen gelten. Dafür gibt es zwei einander scheinbar widersprechende Gründe: einerseits ist ein durchgehender Relativismus, schon allein weil er gegen logische Grundsätze verstößt⁵, zu offensichtlich unhaltbar, andererseits ist, wie wir gleich sehen werden, eine bestimmte Art von Relativismus gar kein «Standpunkt», sondern geradezu eine – freilich nicht einfach darzustellende – Selbstverständlichkeit, ein Grundzug unseres Umgangs mit Sprache.

So können wir z.B. historischen Quellen mit an Gewissheit grenzender Sicherheit entnehmen, dass Karl der Grosse im Jahre 814 starb; aber diese Jahresangabe trifft nur zu, wenn wir die «christliche Zeitrechnung» voraussetzen. Das bekannte Axiom, die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei eine gerade Linie, setzt einen «euklidischen Raum» voraus. Die Überzeugung eines Atheisten, Gott gebe es nicht, kann als wohlbegründet angesehen werden, wenn er unter «Gott» ein zwar allmächtiges, aber heimtückisch böartiges Wesen versteht. M.a.W. sind in einem bestimmten Sinne (fast) alle unsere Aussagen «relativ», auch und gerade, wie Hegel in der *Phänomenologie* gezeigt hat, die scheinbar konkretesten und deshalb auf den ersten Blick am wenigsten problemgeladenen: «Dies ist ein Baum» erweist sich als richtig nur dann, wenn wir verstehen, dass der Sprecher nicht auf das hinter dem Baum stehende Haus hinweist.

Doch ist dieserart Relativismus insofern unproblematisch, als wir bei einem Gespräch oder in einer Darstellung fast immer einerseits den Kontext angeben können, in dessen Rahmen eine Aussage ihre weiter uneingeschränkte Gültigkeit hat, und wir andererseits eben deshalb in der Lage sind, Widersprüche aufzuklären. Eine jüdische oder chinesische Zeitrechnung kann man in die christliche «übersetzen». Man kann angeben, welcherart Raum ein geometrisches Axiom voraussetzt. Dem Atheisten kann man erklären, dass auch der Christ nicht an ein allmächtiges Wesen glaubt, das uns – gar heimtückisch – Böses will. Ob der Sprecher mit «dies» den Baum oder das Haus meint, lässt sich klären.

Es lohnt wohl hervorzuheben, dass in diesem Sinne nahezu alle Aussagen, die wir als wissenschaftlich oder philosophisch ansehen, «relativ» sind; sie sind Teil eines «systematischen Ganzen», eines «Sprachspiels» (L. Wittgenstein), und können deshalb nur dann adäquat verstanden werden, wenn dieser Kontext berücksichtigt wird. Gewiss ist das zentrale Interesse theoretischer Wissenschaften und aller soliden Philosophie, Zusammenhänge der Wirklichkeit so darzustellen, wie sie «an sich» sind. Doch bedient sich der Wissenschaftler bzw. Philosoph dabei einer Sprache, und diese hat in ihrer Alltagsgestalt u.a. das Eigentümliche an sich, dass sie einerseits in mancher Hinsicht vielfältiger ist als die (materielle) Wirklich-

keit, sie also das jeweils Gegebene bzw. dessen Erfahrung in verschiedener Weise wiedergeben kann⁶, und andererseits umso genauer, umso mehr sie unberücksichtigt lässt. Die atemberaubenden Erfolge der neuzeitlichen Naturwissenschaft sind u.a. dadurch zu erklären, dass sie einen Großteil unserer Erfahrung «ausklammert»; Geisteswissenschaften und zumal Philosophie tun sich da schwerer, da sie angesichts ihres Gegenstandes ein solches «Ausklammern» nicht zulassen. Die «Relativität» naturwissenschaftlicher Erkenntnisse tritt insbesondere dann zu Tage, wenn man sich um Übersetzungen bemüht (etwa eine alltagssprachliche Erläuterung naturwissenschaftlicher Gleichungen) oder es zu einem «Paradigmenwechsel» (Th.S. Kuhn) kommt. Sie ist so lange unproblematisch, als die überwältigende Mehrheit der Vertreter einer Wissenschaft sich auf dieselben «Paradigmen» beruft, die Letzteren also innerhalb der Disziplin unumstritten sind; für die Philosophie dagegen, sofern sie «letzte Voraussetzungen» einzuholen versucht, ist sie eine ständige Herausforderung, der sie am Ende nie gerecht zu werden vermag (weshalb es wohl nicht *die* wahre Philosophie gibt).

Zum Problem wird der Relativismus im Grunde erst dort, wo er von der (meist unausgesprochenen) Unterstellung begleitet wird, der Kontext könne nicht angegeben werden bzw. sei, falls er angegeben werden kann, nicht in einen anderen Kontext «zu übersetzen». Diese Situation entsteht meist durch einen Gedankenschritt, den man als «Relativieren» umschreiben kann: vermeintliches Wissen wird zu einer bloß subjektiven Meinung («Die Sonne bewegt sich», aber nur aus der Sicht des Beobachters, dem die Ptolemäische Astronomie gerecht werden wollte); tradierte Überzeugungen erweisen sich als kulturell bedingt («Kühe sind heilige Wesen», aber nur für Inder und Nepalesen), Thesen oder Axiome sind nur in einem System gültig («Die erste Materie ist reine Potenz», aber nur innerhalb des Thomismus), Glaubenssätze sagen am Ende nichts aus (so das christliche *Credo* für einen Positivisten wie A.J. Ayer). «Eine Überzeugung relativieren» bedeutet also nichts anderes als auf die Voraussetzungen bzw. den Kontext hinzuweisen, unter deren Berücksichtigung die Überzeugung zutrifft. Zum Problem wird dieser Gedankenschritt dann, wenn dieser Kontext zu kompliziert oder zu vag ist, um ihn genauer anzugeben bzw. mit anderen Kontexten in Bezug zu setzen. Am häufigsten kommt es freilich zu relativistischen Aussagen durch schlampiges Denken («Buddha ist ebenso wie Christus eine Offenbarung Gottes»): man stellt seine Frage nicht genau genug oder denkt die Antwort nicht in allen ihren Konsequenzen durch.

Die angeführten Beispiele illustrieren übrigens, wieso der Relativist oft gebildeter, weil reflektierter zu sein scheint als jemand, der ohne weitere Differenzierungen auf der Wahrheit seiner Behauptung(en) beharrt. Die (begründete) Relativierung der Wahrheit einer Aussage setzt zusätzliche Informationen oder Reflexionen voraus, von denen viele alles andere als

selbstverständlich sind. Insbesondere setzen sie oft voraus, dass man zumindest indirekt semiologischen und semantischen Fragen nachgeht, etwa dem, was Wittgenstein «Sprachspiele» nannte. Dass es in der Denkgeschichte so lange gedauert hat, bis Philosophen die skizzierte Relativität unseres Sprechens durchschaut haben, hat *auch* den Grund, dass Sprache seit Aristoteles die Philosophie die längste Zeit vor allem als eine Exemplifizierung des Logischen beschäftigt hat und man deshalb z.B. Sätze nur in der Gestalt «S ist P» (bzw. wie es bei Aristoteles heißt: « β kommt α zu») berücksichtigte, also Aussagen, denen wir, wenn überhaupt, nur in Lehrbüchern einer Wissenschaft begegnen.

Im Zusammenhang der vorliegenden Nummer der «*Communio*» interessiert freilich vor allem ein ganz spezifischer Typus von Relativismus. Im Gegensatz zu Juden, Gläubigen des Islams und Heiden bekennen Christen, dass Jesus von Nazareth, eine nachweislich historische Gestalt, zugleich Mensch und Gott war, und bekennen Katholiken, dass er die Gemeinschaft begründet hat, die wir bis heute als die Katholische Kirche kennen. Aus der Sicht einer säkularen Theorie des Wissens sind dies (möglicherweise wohlbegründete) Meinungen. Die Christen, bzw. Katholiken gestehen dies zu und sprechen von «Glaube», womit sie u.a. zum Ausdruck bringen, dass sie zwar, von Gottes Geist geleitet, andere für diese Überzeugungen gewinnen, diese jedoch nicht in üblicher Weise beweisen können. Dass viele, zunächst (und heute wieder) wohl die meisten Zeitgenossen dem Christen bzw. Katholiken diese Überzeugungen nicht abnehmen, ist ein Phänomen, das so alt ist wie das Christentum. Neu dagegen ist, dass Christen bzw. Katholiken selbst – ohne deshalb ihre Glaubensgemeinschaft verlassen zu wollen – versuchen, sie zu relativieren und sich auf diese Weise als die klügeren und vor allem toleranteren Christen und Katholiken darzustellen. Die Gedankenschritte, die sie dabei unternehmen, sind oft recht komplex und haben nur eines gemeinsam: die grundsätzliche Ablehnung von Wahrheiten, die sich nicht relativieren lassen (was freilich nicht ausschließt, dass dieselben Autoren Überzeugungen haben, gegen deren Relativierung sie sich leidenschaftlich wehren würden).

Die Diskussionslage, die auf diese Weise entsteht, ist mit Schwierigkeiten behaftet, u.a. deshalb, weil neben semantischen und logischen Problemen fast immer auch psychologische im Spiel sind. Der (nennen wir ihn einmal so) «kritische Christ bzw. Katholik» versucht, die Überzeugungen seiner rechtgläubigeren Brüder oder Schwestern nicht etwa zu leugnen, sondern Ausschau nach einem Kontext zu halten, aufgrund dessen sie ihre Ausschließlichkeit verlieren. Die persönlichen Motive einer solchen Suche kann ich, so wichtig deren Kenntnis für konkrete Dialoge sein mag, nicht weiter erörtern⁶; es geht mir hier um «intellektuelle Strategien».

Die heute üblichste dieser «Strategien» geht auf eine Art falscher Demut zurück, die jene von Lessings weisem Nathan nachahmt⁷: man hält es für anmaßend zu behaupten, dass die eigene Überzeugung, und sei sie ein religiöser Glaube, uneingeschränkt zutrifft und deshalb ihr widersprechende Überzeugungen als unzutreffend abzulehnen sind. Früher wählte man andere Denkschritte: so vernachlässigte die klassische Aufklärung mehr oder weniger bewusst die Frage, wer Jesus Christus war und ist und reduzierte das Christsein auf eine Moral, Hegelianer wie David Friedrich Strauss stellten Christus als eine historisch nicht zu belegende Vorwegnahme der Vergöttlichung aller Menschen dar u.ä. Heute dagegen scheint *political correctness* zu gebieten, nach Wegen zu suchen, die – wie bei Lessing – Toleranz begründen. Dabei wird übersehen, dass die Tugend der Toleranz kein Anlass ist, seine Überzeugungen zu relativieren; sie ist ja nichts anderes als die hilfreiche Duldung, möglicherweise sogar uneingeschränkte Respektierung andersartiger Anderer⁸. Eine der wichtigsten pädagogischen Aufgaben der Gegenwart besteht vermutlich darin, zu einer Toleranz zu erziehen, die gerade *nicht* eine Relativierung der eigenen Überzeugungen nach sich zieht; gelingt dies nicht, ist die Tugend der Toleranz in Gefahr, sich in das Laster der Gleichgültigkeit zu verwandeln.

Ich will meine Überlegungen mit dem Hinweis auf drei Denk- bzw. Argumentationsstrategien abschließen, die im Dialog mit Vertretern des Demuts-Relativismus hilfreich sind.

Erstens. Einer der traditionsreichsten Schritte besteht in der Anerkennung des Umstandes, dass nahezu keine Überzeugungswelt und erst recht Religion in jeder Hinsicht falsch ist. Die Behauptung, diese Einsicht habe eine lange Tradition, mag überraschen. Doch muss man nur bei Origenes oder Augustinus nachblättern oder sich in die Exegese des Mittelalters einlesen, um festzustellen, dass diese Vorstellung gerade den Kirchenvätern und dem angeblich finsternen Mittelalter ungleich vertrauter war als uns heute. Henri de Lubac hat dies in kaum zu übertreffender Weise bis in die subtilsten Einzelheiten hinein dargestellt⁹. Dieser Schritt ist deshalb wichtig, weil durch ihn deutlich wird, wie unnötig die Relativierung ist. Auch und gerade der Christ darf, ja soll¹⁰ bei denjenigen, die seinen Glauben nicht teilen oder diesem gar widersprechen, kluge Einsichten und bedeutsame Wahrheiten finden, auch solche, die ihm bis dahin nicht vertraut waren (wobei er freilich lernen muss, sie von den Irrtümern zu trennen). Dabei kann der Christ gelegentlich ohne große Bedenken davon ausgehen, dass Gottes Geist bei dem Zustandekommen solcher Einsichten und Wahrheiten mitgewirkt hat; die Grenzen zwischen Natur und Gnadengaben sind nicht so scharf, wie man zuweilen behauptet hat (schon allein die Schöpfung ist ja ein «Wunder»), und im übrigen waren auch manche Kirchenväter der Meinung, Platons Sokrates müssten etwas wie «Privatoffenbarungen» zugekommen sein.

Zweitens. Theorien, die die Einmaligkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus bzw. der von ihm gestifteten Kirche in Frage stellen, gehören zu jenen seltsamen Hypothesen, die streng genommen vor den Betroffenen, in diesem Falle also den Gläubigen, geheim gehalten werden müssen. Der Christ, aber auch der Jude, Mohammedaner oder Anhänger einer heidnischen Religion können, wenn sie von dieser Hypothese erfahren (und sie nicht kategorisch ablehnen), ihr religiöses Leben nicht unverändert fortsetzen. Ich kann nicht mehr, es sei denn aus Denkfaulheit, weiterhin zu Christus beten, an der Eucharistiefeier als der unblutigen Wiederholung seines Opfers teilnehmen usf., und Analoges gilt für die Gläubigen anderer Religionen. Religionstheoretisch ist die fragliche Relativierung eine Deutung *du dehors*; wenn alle Religionen gleich gültig, weil fragmentarische Selbstoffenbarungen Gottes sind, sind sie und ist am Ende überhaupt jeder bestimmte Glaube gleichgültig.

Drittens. Dies legt schließlich nahe, dass Christen bzw. Katholiken, die sich dergleichen Relativismen leisten und dennoch behaupten, weiterhin brave Gläubige zu sein, entweder nicht hinreichend darüber nachgedacht haben, was sie eigentlich glauben, oder aber ihre eigene Situation, genauer: sich selbst nicht in ihre Auffassung einbeziehen. Der Glaube ist ja stets mehr als bloß die Bejahung bestimmter Wahrheiten; er ist ein Bekenntnis zu einer «Welt von Wahrheiten» und damit auch zu einer «Lebensweise»¹¹, nicht zuletzt auch die Bereitschaft, sich selbst und seine Erfahrungen in einem bestimmten Licht zu sehen. Der christliche Glaube ist überdies, was oft übersehen wird, ein personaler Bezug zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn und beinhaltet insofern die tägliche Frage «Was ist es, Herr, das du von mir willst – jetzt und hier?».

Insofern ist die Lessing'sche Demut des unzureichenden Wissens nicht mit der Treue vereinbar, die ein Wesenszug christlicher Existenz ist; der Treue nicht etwa zu einer Weltanschauung oder – wie im Falle der Kirche – einer Institution, sondern zu einer Person, die schon allein als solche nicht relativiert werden kann. Relativieren kann man Überzeugungen, Einsichten, Sätze, Aussagen, Normen usf.; Personen kann man nur anerkennen (ihnen nachfolgen) oder verleugnen, insbesondere dann, wenn sie uns mit dem Anspruch begegnen, Gott selbst zu sein. In diesem Sinne konnten mittelalterliche Theologen mit gutem Grund schreiben, Christus selbst sei der *spiritus ipsius litterae*, der wahre Inhalt der niedergeschriebenen Frohbotschaft, ja nichts und niemand anderer als Er sei das Neue Testament: *Evangelium Christus est* – nicht zuletzt deshalb, weil er der letzte «Sinn» des Alten Testaments und zugleich die Erfüllung der berechtigten Sehnsüchte und Versprechen aller Religionen ist: *Christus, inluminator antiquitatum, umbram et figuram in veritatem convertit*¹².

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, 343; *Werke*, ed. Schlechta II, 205. Nietzsche setzt mit seiner Lehre vom «Tod Gottes» eine christologische Tradition fort, der man schon bei Hegel begegnet und die möglicherweise bis auf Luther zurückgeht, wendet sie allerdings ins atheistisch nihilistische.

² Vgl. *Werke*, ed. Glockner, II, 24: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das sich durch seine Entwicklung vollendende Wesen».

³ *Ebda* XI, 45: «Die Orientalen wissen es noch nicht, dass der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht». Zur Deutung von An-sich und Für-sich als Akt und Potenz vgl. XVIII, 321.

⁴ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, 613 ff.; E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. Aufl. 1913, 114 ff.

⁵ Schon allein deshalb, weil dann auch der Standpunkt des Relativismus «relativ» wäre und damit noch unklarer würde, was er eigentlich beinhaltet.

⁶ Es ist freilich umstritten, ob – im Gegensatz zu anderen (denkbaren) intelligenten Lebewesen – wir Menschen eine ganz andere Naturwissenschaft (z.B. Physik) entwickeln könnten, die ebenso wie die bekannte laufend zu neuen Forschungsergebnissen führen würde. Als Beispiele solcher «alternativer» Naturwissenschaften wird neben einer – freilich modifizierten – Fortsetzung der «Physik» des Aristoteles gelegentlich die Farbenlehre Goethes angeführt. So haben Neomarxisten (H. Marcuse) von einer «marxistischen» Wissenschaft geträumt, die keine technologisch verwendbaren Ergebnisse haben würde. Jürgen Habermas hat dieser Vorstellung mit seiner Theorie der «erkenntnisleitenden Interessen» widersprochen. Diese Theorie ist, auch und gerade was Naturwissenschaft betrifft, ihrerseits nicht unumstritten; Teile der Physik, etwa die Molekulartheorie, scheinen ihren Gegenstand buchstäblich «abzubilden» und können deshalb schwerlich als Konstruktionen gedeutet werden, die einem («transzendentalen») Interesse der Naturmanipulation unterstellt sind. Dennoch dürfte Habermas recht gehabt haben, wenn er die Möglichkeit einer fruchtbaren Physik, die rein qualitativ und deshalb technologisch nicht einsetzbar wäre, verneinte.

⁷ Sie haben fast immer einen «Sitz im Leben». Eine der psychologischen Schwierigkeiten heutiger Diskussionen über heikle Fragen der Religion und Weltanschauung besteht darin, dass man sich angewöhnt hat, seine Überzeugungen danach zu ändern, wie man sein Leben führt. Früher bekannte man seine Schwächen und vertraute sich der Barmherzigkeit Gottes an; heute neigt man dazu, eigene Irrwege zu verleugnen, indem man sie z.B. als «Befreiungen» umdeutet oder darauf hinweist, dass doch alle so handeln würden. Das Verblassen des «Sündenbewusstseins» ist mit die wichtigste Quelle des «Alltags-Relativierens» zumal ethischer Grundsätze.

⁸ Früher pflegte man zu sagen, man müsse zwar die Irrenden lieben, dürfe jedoch ihre Irrtümer hassen. Inzwischen haben wir zu sehen gelernt, wie schwierig dies sein kann; insbesondere religiöse Überzeugungen werden häufig zum Teil der Identität einer Person. Toleranz beinhaltet insofern auch die Respektierung von Überzeugungen, auch und gerade dann, wenn man diese ablehnt. Was dies genau bedeutet, wäre einer eigenen Erörterung wert.

⁹ Vgl. den ersten der vier Bände seiner *Exégèse médiévale*, Paris 1959, vor allem S. 221–304; wo nicht anders vermerkt, entnehme ich die nachfolgenden lateinischen Zitate diesem Werk. Augustinus beruft sich vornehmlich auf die Ausplünderung der Ägypter (Ex. 3,22 und 12,35), Origenes auf die «schöne Gefangene» in *Deut.* 21, 10 ff. In beiden Fällen geht es um die Aneignung fremden Gutes, das im *Exodus* von Gott geradezu befohlen wird, wobei der Christ davon ausgehen kann, dass es in Wirklichkeit ihm gehört, vgl. z.B. Augustins *De doctrina christiana* 40, PL XXXIV, 63: ab eis tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Die Exegeten des Mittelalters wussten dabei genau, dass der «allegorische Sinn» (der sich stets vor dem «Blick, der Christus erkennt», zu rechtfertigen hatte, vgl. de Lubac 359) zumal des Textes über die «schöne Gefangene» eine Kampfsituation voraussetzt: man «bekämpft» den heidnischen oder häretischen Autor und findet bei ihm dabei «vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem».

¹⁰ Augustinus *l.c.*: non auctoritate propria, sed praecepto Dei ...

¹¹ Sie beinhaltet nicht zwingend die Befolgung der christlichen Moral und ist auf sie jedenfalls

nicht zu reduzieren. Auch der schwere Sünder und der Exkommunizierte nehmen als Gläubige an dieser Lebensweise teil. «Habet enim fides oculos suos» (Augustinus).

¹² Tertullian und Aimon v. Auxerre. – Vielleicht wird man einwenden, dies könne doch nicht auf die Kirche zutreffen, da diese keine Person ist. Die Antwort dürfte in einer Exegese jener paulinischen Texte bestehen, die von der Einheit Christi und der *Ecclesia* sprechen. Schwieriger ist der Einwand zu beantworten, dass wir Spätgeborenen Christus *als Person* nur aufgrund unseres Glaubens begegnen und dieser Glaube *auch* theoretische Sätze enthält.

ADRIAN WALKER · WASHINGTON D.C.

DIALOG, KOMMUNION UND MARTYRIUM

*Gedanken zu der Beziehung zwischen dem innerkirchlichen
und dem interreligiösen Dialog*

I. Einführung

Seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils erfreut sich der Begriff des «Dialogs» in der katholischen Kirche weitester Verbreitung. In katholischen Kreisen findet dieses Wort eine dreifache Anwendung. Es bezeichnet zunächst den Dialog der Kirche mit der modernen, zeitgenössischen Kultur. Außerdem ist die Kirche als wichtiger Partner mit einbezogen in den Dialog zwischen den Religionen; und schließlich sprechen wir auch von einem innerkirchlichen Dialog. Die nachfolgenden Überlegungen gehen von der Möglichkeit einer Wechselbeziehung zwischen diesen drei Dialogtypen aus. Insbesondere wird darin die These aufgestellt, dass der innerkirchliche Dialog in einer multikulturellen Gesellschaft einen höchst lebendigen Beitrag zu dem Dialog zwischen den Religionen zu leisten vermag – vorausgesetzt freilich, dass wir das Wesen des Dialogs richtig verstehen. Um uns darüber klar zu werden, was einen echten oder authentischen Dialog seinem Wesen nach ausmacht, müssen wir deutlich zwischen zwei «Dialogmodellen» unterscheiden, nämlich dem «liberalen Modell» einerseits, und dem eigentlichen «kirchlichen Modell» andererseits. Der vorliegende Aufsatz geht davon aus, dass das liberale Modell des Dialogs eine Privatisierung der religiösen Wahrheit voraussetzt, die ihrerseits auf einem Bruch zwischen Vernunft und Freiheit basiert. Dieser zweifache Makel bringt den Liberalismus gewaltig in Verlegenheit, da es ja sein Hauptanspruch ist, in einer pluralistischen Gesellschaft eine Grundlage, ja die einzig mögliche Grundlage für einen von gegenseitiger Achtung getragenen Dialog zwischen den Religionen bereitzustellen.

ADRIAN WALKER, geb. 1967 in San Francisco/Kalifornien, studierte Philosophie im Ignatius-Institute San Francisco und in Rom. 2000 Promotion über Maximus Confessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Heute lehrt er Philosophie und Dogmatik am «Institut Johannes Paul II.» in Washington D.C.

Nach dem Hinweis auf diese beiden schwerwiegenden Mängel des liberalen Dialogmodells ist es das Anliegen dieses Aufsatzes, das kirchliche Modell zu definieren als ein Modell, das – anders als sein liberales Gegenstück – eine allen Menschen gemeinsame Zugehörigkeit zur Realität voraussetzt, deren innerstes Wesen gerade in dieser Kommunion aller, die zu dieser Realität gehören, besteht. Das Hauptargument unserer Beweisführung wird sein, dass das kirchliche Dialogmodell, indem es diesen kommunionalen Charakter der Wahrheit herausstellt und verkörpert, den angeblich liberalen Agnostizismus hinsichtlich der letzten Fragen unterhöhlt und gleichzeitig eine viel sicherere Grundlage für die gegenseitige Achtung vor dem Anderssein, und folglich auch für den interreligiösen Dialog, zu bieten vermag als jener Liberalismus, der sich bezeichnenderweise zum einzigen Garanten eines solchen Dialogs erklärt. In diesem Zusammenhang wird die im Titel dieses Beitrags angedeutete Verbindung zwischen Kommunion und Märtyrertum zur wesentlichen Voraussetzung für das kirchliche Dialogmodell, dieser Doppelfunktion gerecht zu werden und seinen Beitrag zu einem echten Austausch und Dialog zwischen den Religionen in unserer pluralistischen Gesellschaft zu leisten.

II. Das liberale Dialogmodell

Was ist gemeint mit dem «liberalen Dialogmodell»? Das Adjektiv «liberal» bezieht sich in diesem Zusammenhang natürlich nicht auf Parteipolitik, sondern soll vielmehr an jene Tradition britisch-amerikanischen Denkens erinnern, die ihren bedeutendsten klassischen Vertreter wohl in der Gestalt John Lockes gefunden hat. Wir können die Natur dieses liberalen Modells besser verstehen, wenn wir das tiefe Misstrauen gegenüber jeglichem Wahrheitsanspruch betrachten, das sich in der zeitgenössischen Kultur zunehmend breit macht. Es ist wohl kaum erforderlich, zu dokumentieren, wie unsere Kultur immer häufiger auf bestimmte Wahrheitsansprüche verzichtet, mit dem Hinweis, solche Ansprüche liefen letztendlich auf persönliche Vorlieben und Entscheidungen hinaus. Alasdair MacIntyre hat diese übermäßige «Gefühlsbetontheit» (emotivism) schon im Jahre 1981 in seinem Buch *After Virtue* (dt. *Der Verlust der Tugend*, 1987) in brillanter Weise beschrieben. Gleichwohl erweist sich das Misstrauen gegenüber jeglichem Wahrheitsanspruch bei näherem Hinsehen doch als recht selektiv. Tatsächlich ist es wohl eher so, dass die meisten von uns den sogenannten «Experten» (ob sie das nun wirklich sind oder es zumindest zu sein scheinen) nicht bloß unser Vertrauen entgegenbringen, sondern ihnen sogar vertrauen *wollen*. Wenn es denn einen Verdacht gegenüber Wahrheitsansprüchen gibt – und zumindest in der heutigen Kultur gibt es ihn ja tat-

sächlich, und zwar in hohem Maße –, dann bezieht er sich weitestgehend auf den ethischen und religiösen Wahrheitsanspruch.

Unsere kulturelle «Gefühlsbetontheit» scheint also hinsichtlich des Wahrheitsanspruches gewissermaßen mit zweierlei Maß zu messen. Dieses «zweifache Maß» entspricht dem wahren Wesen des liberalen Dialogmodells, impliziert doch dieses eine bestimmte Auffassung, die sich in etwa folgendermaßen beschreiben lässt. Stellen wir uns vor, es gebe zwei (potentielle) Gesprächspartner, die Herren Jones und Brown. Das liberale Modell erhebt nun den Anspruch, diesen beiden eine Vorgehensweise für ihren Dialog anzubieten, die hinsichtlich ihrer unterschiedlichen ethischen und religiösen Wahrheitsansprüche «neutral» ist und ihnen folglich eine gemeinsame Grundlage für das Ausdiskutieren der ethischen und religiösen Unterschiede zwischen ihnen zur Verfügung stellt, welche beide akzeptieren können, ohne ihren jeweiligen Überzeugungen zu schaden. Es erübrigt sich beinahe, zu sagen, dass dieser Versuch, der Möglichkeit eines Dialogs in einer Gesellschaft von Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen – also einer Gesellschaft von lauter Joneses und Browns – Raum zu geben, große Anziehungskraft besitzen muss für jeden, der in einer so sehr vom politischen Liberalismus durchtränkten Kultur wie der unseren aufgewachsen ist. Gleichwohl ist es sehr wichtig zu erkennen, dass das liberale Dialogmodell letztlich nur dann überzeugen kann, wenn wir eine ganz entscheidende Konsequenz des oben erwähnten Anspruchs auf Neutralität in Kauf nehmen, nämlich dass ethische und religiöse Überzeugungen bloß subjektiv sind. Dies können wir jedoch nicht voraussetzen, ohne zumindest implizit noch eine weitere Voraussetzung zu akzeptieren, die, gelinde gesagt, höchst zweifelhaft ist. Wir können das liberale Modell für einen Dialog nicht annehmen, ohne – wiederum zumindest implizit – die ihm zugrunde liegende Voraussetzung eines grundsätzlichen Bruches zwischen Vernunft und Freiheit zu akzeptieren.

Weiter oben wurde schon erwähnt, dass in unserer Kultur sozusagen mit zweierlei Maß gemessen wird bei der Bewertung verschiedener Wahrheitsansprüche; diese Tendenz lässt eine grundlegende Diskriminierung des ethischen und religiösen Wahrheitsanspruchs gegenüber den Wahrheitsansprüchen sogenannter Experten erkennen. Wenn, wie oben behauptet, dieses Messen mit zweierlei Maß tatsächlich dem Wesen des liberalen Dialogmodells entspricht, dann könnten wir den von diesem Modell implizit vorausgesetzten Bruch zwischen Freiheit und Vernunft zum Ausdruck bringen, indem wir sagen, die Wahrheitsansprüche der Sachverständigen ließen sich mit den Mitteln der Vernunft überprüfen, ohne dass eine persönliche Entscheidung erforderlich sei, während man im Falle von ethischen und religiösen Wahrheitsansprüchen davon ausgehe,

diese hätten mit sehr persönlichen Entscheidungen zu tun, die sich letztlich der Überprüfung mit den Methoden des Verstandes entzögen.

Im Grunde meint das liberale Dialogmodell, dass Herrn Browns katholischer Glaube genau wie Herrn Jones' jüdischer Glaube ihrem Wesen nach ganz private Optionen seien, die sich mit den Mitteln des Verstandes nicht überprüfen ließen. Daraus folge, dass Brown und Jones vom religiösen Standpunkt aus gesehen auf der gleichen Ebene stünden. Und sobald Jones und Brown sich der Tatsache ihrer religiösen Gleichgestellttheit bewusst würden – so das liberale Argument –, wären sie lobenswerterweise frei von all jenen Überlegenheitskomplexen, die es ihnen vorher unmöglich machten, sich an einen Tisch zu setzen und über die Unterschiede zwischen ihnen zu sprechen, ohne zu versuchen, diese Unterschiede mittels Gewaltanwendung zu unterdrücken. Ich wiederhole, ein solches Angebot besitzt eine große Anziehungskraft für die Menschen von heute. Das Problem ist lediglich, dass es, erkenntnistheoretisch gesehen, auf recht schwachen Füßen steht. Obwohl es den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, ließe sich nachweisen, dass selbst rein «wissenschaftliches» Denken persönliche Entscheidungen erforderlich macht, und dass auch die persönlichste Entscheidung wiederum nicht ohne ein gewisses Maß an vernünftiger Einschätzung auskommt. Es gibt also keinen Grund, religiöse und ethische Wahrheitsansprüche *a priori* in die Sphäre willkürlicher Optionen zu verbannen – es sei denn, wir wollten das Dogma der «Privatisierung» der Religion für immer und ewig festhalten. Diese Hypothese weist hin auf einen wichtigen, aber bisher eher vernachlässigten Zug des liberalen Dialogmodells: Indem dieses Modell scheinbar darauf verzichtet, irgend jemandem ein religiöses Dogma aufzuzwingen, stellt es in Wahrheit lediglich ein anderes Dogma an die Stelle des ersten, und zwar das Dogma der Privatisierung der ethischen und religiösen Wahrheit und des Bruches zwischen Vernunft und Freiheit, den dieses Dogma unweigerlich impliziert. Man neigt dazu, dieses Dogma nicht als ein solches zu erkennen, weil man glaubt, ein Dogma müsse, um wirklich ein Dogma zu sein, einen erkennbar religiösen, wenn nicht gar christlichen Inhalt besitzen. Doch die Erklärung des religiösen Dogmas zur Privatangelegenheit ist selbst schon eine Art (für gewöhnlich stillgeschwiegenes) Dogma, das seiner inneren Logik nach die Religion und den Glauben unterminiert, welche persönlichen Absichten den auch immer zugrunde liegen mögen. Ein Journalist entgegnete mir kürzlich, als ich meiner Verwunderung über die Voreingenommenheit der Medien gegenüber der Religion Ausdruck verlieh: «Diese Leute glauben, sie seien unvoreingenommen, weil sie Atheisten sind».

Ironischerweise führt die «Privatisierung» der Religion durch das liberale Dialogmodell dazu, dass ein echter Dialog, dessen einziger Garant dieses

Modell ja angeblich ist, in Wirklichkeit unmöglich wird. Wenn unsere jeweiligen religiösen Bindungen wirklich nicht viel mehr als ganz private Optionen darstellen, dann sind sie ihrem Wesen nach nicht mitteilbar. Doch wenn sie ihrem Wesen nach nicht mitgeteilt werden können, dann ist der Austausch von Ansichten und Meinungen über unsere jeweiligen Religionen etwa eben so wichtig und bedeutungsvoll wie ein Gespräch über unsere Lieblingsfarben. Oder anders formuliert: Mit seinem ganz privaten Bruch zwischen Vernunft und Freiheit macht das liberale Dialogmodell einen echten Dialog zwischen den Religionen unmöglich, weil es uns einander nichts zu sagen, und deshalb von einander auch nichts zu lernen übrig lässt über jene Fragen, die in Wahrheit im tiefsten Grund unseres Verstandes liegen – eines Verstandes, der, wie die Scholastiker sagen, geprägt ist von dem «natürlichen Verlangen, Gott zu sehen».

III. Das kirchliche Dialogmodell

Das liberale Dialogmodell vermag einen echten Dialog zwischen den Religionen nicht aufrechtzuerhalten. Tatsächlich neigt dieses Modell schon seiner inneren Logik nach dazu, einen echten, bedeutungsvollen Austausch über die eigentlichen, tiefsten Fragen zu verhindern. Aber dieses Problem geht nicht nur die Religion etwas an, es betrifft auch den menschlichen Verstand, der von sich aus so angelegt ist, dass er sich nach dem Unendlichen sehnt – ein Verlangen, das gerade auch in einer Gesellschaft seinen Ausdruck findet, die als solche von religiösen Werten durchdrungen ist. Genau an diesem Punkt entsteht das – kulturelle wie auch öffentliche – Bedürfnis nach einem anderen, einem alternativen Dialogmodell. Aus Gründen, die weiter unten verständlich werden, muss diese Alternative ihrem Wesen nach «kirchlich» sein. Doch bevor unsere Argumentation zu einer solchen Behauptung gelangen kann, müssen wir noch einiges an Vorarbeit leisten. Wir müssen den Liberalismus auf jenem Terrain festnageln, das er gerne als sein ureigenstes Gebiet bezeichnet. Wenden wir uns also kurz der «Phänomenologie» dieses Gebietes zu; wir werden sehen, dass diese «Phänomene» einer ganz anderen, viel tiefer angesetzten theoretischen Interpretation bedürfen, als der Liberalismus sie anzubieten vermag.

Das Gebiet, das der Liberalismus so gerne als das ausschließlich seine betrachtet, ist das Gebiet des Gewissens. Obwohl dies nicht der Ort ist, diese Feststellung ausführlich zu begründen, kann man dennoch sagen, dass der Liberalismus zwar tatsächlich (und mit Recht) behauptet, eine persönliche Entscheidung in einer Gewissensfrage sei in gewissem Sinne nicht übertragbar; er zieht aber aus dieser relativen Nichtübertragbarkeit den falschen Schluss, dass das persönliche Gewissen in sich selber verschlossen

sei, und auf der Grundlage dieser Verslossenheit verwandelt er den ethischen und religiösen Wahrheitsanspruch in eine subjektive Privatangelegenheit, indem er seine Gültigkeit von einer willkürlichen persönlichen Entscheidung abhängig macht. Wir wollen diese liberale Schlussfolgerung mit Hilfe eines Gedankenexperiments prüfen. Zu diesem Zweck müssen wir uns vorstellen, dass wir uns in einer Situation befinden, in der wir versucht sind, etwas zu tun, von dem wir wissen, dass es falsch ist.

Stellen wir uns also vor, wir seien versucht etwas zu tun, von dem unser Gewissen uns sagt, es sei falsch. Stellen wir uns weiter vor, dass wir darauf verzichten, dieser Versuchung nachzugeben. Wenn wir es wirklich schaffen, nein zu sagen, könnten wir erklären, warum wir das tun, indem wir etwa sagen, «Ich war versucht, es zu tun, aber wenn ich es getan hätte, könnte ich mich selbst nicht mehr ertragen». Die Wendung «Ich könnte mich selbst nicht mehr ertragen» ist in diesem Zusammenhang von größter Bedeutung. Sie zeigt, dass wir uns – zumindest implizit – dessen bewusst sind, dass wir uns durch unser Nachgeben zugunsten einer bestimmten Handlungsweise entschieden hätten, die niemand wählen kann, ohne eine andere Art von Person zu werden – eine Art Person oder Mensch, die (wir wissen es genau) im Widerspruch steht zu dem, wie sie (oder er) sein soll.

Wir alle wissen, wie eine Person sein soll, und zwar in erster Linie, weil wir selbst Personen sind. Wir kennen das «Ideal» aus der erlebten, erfahrenen «Wirklichkeit» des je eigenen Personseins. Aus diesem Grunde ist das Gewissen wohl schon eine ganz intime Angelegenheit, und weil das so ist, können wir tatsächlich von einer gewissen Nichtübertragbarkeit persönlicher Entscheidungen in Gewissensfragen sprechen. Wenn wir aber sagen, wir wüssten aus unserem Inneren heraus, was eine Person sein sollte, dann bedeutet das auch, dass unser persönliches Handeln eine ganz bestimmte innere Form besitzt, deren wir uns, zumindest implizit, bewusst sind, wann immer wir handeln. Natürlich bedeutet dies nicht, dass das Gewissen seinen intimen Charakter verliert. Es bedeutet jedoch sehr wohl, dass wir uns in unserem Handeln einer inneren, diesem Handeln grundgelegten Form bewusst sind, die, sagen wir es mal so, nicht wir selber vor uns hingestellt und zurechtgebogen haben. In dieser Perspektive erscheint die Intimität des Gewissens als das immanente Bewusstsein dieser nicht erfundenen Form und Norm personmäßigen Handelns.

Diese innere Form ist nicht manipulierbar, was sich, unter anderem, darin äußert, dass sie allen handelnden Personen gemein ist. Unser Gewissen bleibt auf ganz intime Weise das unsere, aber es ist nicht auch ausschließlich unser Eigentum. Unsere subjektive Einzigartigkeit geht uns nicht verloren, doch diese Subjektivität öffnet sich von Grund auf jeder anderen Subjektivität. Wir entscheiden uns, unübertragbar, vor unserem eigenen Gewissen – und indem wir das tun, entscheiden wir uns implizit

vor allen unseren Mitmenschen auf Grund des inneren «Idealbildes» des Personseins. Und dieses «Ideal» ist durchaus kein abstrakt-regulativer Begriff, sondern es ist etwas, das immer schon, und vor allem anderen, der wirkliche, innerste Grund unseres persönlichen Handelns selbst ist. Kurz, eine persönliche Entscheidung bleibt in gewissem Sinne unübertragbar, doch diese Unübertragbarkeit bedeutet nicht automatisch ein In-sich-verschlossen-Sein der Person. Sie ist vielmehr aus ihrem tiefsten Inneren heraus geprägt durch eine *Verantwortlichkeit*, und zwar nicht nur die Verantwortlichkeit einer Person gegenüber einer anderen Person, sondern auch, und vor allem, gegenüber einer Wirklichkeit, der alle Menschen angehören, ob sie es nun mögen oder nicht – einer Wirklichkeit, die alle einzelnen, subjektiven Wesen aus deren tiefstem Inneren füreinander öffnet, ja die sie von innen heraus miteinander verwebt in eine einzige, innige Gemeinschaft.

Was hat nun aber diese Beschreibung des Gewissens mit dem Dialog zu schaffen? Die Behauptung, unsere gemeinsame Verantwortlichkeit verwebt unserer aller Subjektivität von innen heraus in eine substanzielle Kommunion, hat mit dem Dialog insofern zu tun, als diese substanzielle Kommunion sich in der leibhaftigen Rede verwirklicht, die wir eben mit *Dialog* bezeichnen. Ganz offensichtlich bedeutet also die hier geübte Kritik des liberalen Dialogmodells nicht eine Ablehnung des Dialogs *per se*, sondern sie hat vielmehr zu tun mit der Suche nach einem Dialogmodell, das theoretisch adäquater und zudem auch praktisch besser realisierbar ist – m.a.W. nach einem Modell, das, anders als das liberale, sehr wohl in der Lage ist, einen authentischen Dialog zwischen den Religionen aufrechtzuerhalten. Das liberale Modell versagt in dieser Hinsicht gerade deshalb, weil sein Anspruch, der Dialog sei seiner Natur nach ein neutraler Prozess, der nie von irgend jemandes Ansichten über die letzten, entscheidenden Fragen beeinflusst ist, logischerweise eine Privatisierung der religiösen Wahrheit nach sich zieht, welche diesen «Prozess» *de facto* stillschweigend dominiert, und zwar auf eine Weise, die eine echte Diskussion der grundlegenden Fragen unmöglich macht. Das ekklesiale Dialogmodell räumt schon von Anfang an ein, dass kein menschliches Denken es vermag, sich ganz außerhalb unserer aller Realitätszugehörigkeit zu versetzen, weil der Umstand, dass wir alle gemeinsam der Wirklichkeit angehören, überhaupt die grundlegende und bleibende Voraussetzung für unser Denken ist. Ebenso räumt dieses Modell ein, dass wir alle uns unausweichlich fragen müssen, wie treu und aufrichtig diese unsere Zugehörigkeit zur Wirklichkeit ist – eine Frage, die letztlich religiös ist, weil sie mit der grundlegenden Bedeutung der Vernunft zusammenhängt. Anders gesagt, das kirchliche Dialogmodell beruht auf der Einsicht, dass die (letztendlich religiöse) Frage der Treue und Aufrichtigkeit unserer

gemeinsamen Realitätszugehörigkeit die Substanz der Gesellschaft selbst betrifft und deshalb kein neutraler Prozess sein kann, sondern vielmehr der gemeinsame Ausdruck und die gemeinsame Verwirklichung dieser schon bestehenden Zugehörigkeit zur Wirklichkeit ist, die ja im Grunde all unser Denken, Sprechen und Handeln formt, gleichviel ob es nun um ein Individuum oder um die Gesellschaft geht.

IV. Intoleranz oder Martyrium?

Wer eine solche These aufstellt, muss den Einwand in Kauf nehmen, er fordere einen Konsens in Grundfragen, den eine pluralistische Gesellschaft nicht voraussetzen kann, ja, nicht voraussetzen darf. Unbestreitbare Tatsache ist, dass die Bürger solcher Gesellschaften die gleichen expliziten, ausformulierten Überzeugungen gar nicht teilen. Wenn aber die Zugehörigkeit zur Realität (die wiederum einen spezifischen Inhalt hat) das primäre Konstituens der menschlichen Vernunft überhaupt ist, dann begleitet sie implizit jede Person, in jedem Augenblick ihres Daseins. Diese Begleitung bedeutet zwar nicht, dass alle Menschen schon «anonyme Christen» sind, wohl aber dass alle ihrer freien Akte sozusagen ein dramatisches Ringen mit ihrer unvermeidlichen Realitätszugehörigkeit darstellen. Aus dieser dramatischen Situation ergibt sich die Grundlage für einen echt universalen Dialog, wobei Universalität nicht durch Abstrahierung von jeglichem Inhalt («Neutralität»), sondern durch gegenseitige Reinigung der Realitätszugehörigkeit erzielt wird. Die Frage nach der Treue zur Wirklichkeit ermöglicht also eine Inklusivität gerade aufgrunde einer Wahrheit, die nicht nur Ziel, sondern auch schon gangbarer Weg ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu erkennen, dass das liberale Dialogmodell trotz seiner behaupteten Freiheit von dogmatischen Vorurteilen doch auf einem Dogma beruht, und zwar auf einem Dogma, das zum Dogmatismus genau in dem Maße führt, als es sich nicht offen als Dogma bekennt. Dieses Dogma ist aber nichts als der Versuch, die Universalität der gemeinsamen Realitätszugehörigkeit in Anspruch zu nehmen unter Auslassung von deren Inhalt und Profil, was angeblich die Teilnahme aller erlaubt. Das Problematische an dieser Auslassung ist aber, dass sie im Namen der «Toleranz» etwas begünstigt, das im Grunde nichts anderes als die intolerante Unterdrückung der (letztlich religiösen) Frage nach der Treue zur Wirklichkeit darstellt. Das liberale Modell wirkt überzeugend, indem es sich selbst als die einzige Alternative zur «Unduldsamkeit» präsentiert. Doch ist dies lediglich ein geschicktes Manövrieren an der besagten Frage vorbei, das ohne zu argumentieren voraussetzt, dass der Dialog Wahrheit nicht darzustellen vermag, ohne *ipso facto* aufzuhören, ein authentischer Dialog zu sein.

Angesichts der großen Vielfalt der Weltanschauungen vermag der Liberalismus das scheinbar bestgeeignete Modell für den Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft zur Verfügung zu stellen. Es deutet den Dialog als einen Prozess oder ein Instrument für die Diskussion zwischen unterschiedlichen Partnern. Ein wesentliches Kennzeichen dieses Prozesses sei seine «Neutralität» hinsichtlich der von den beiden Dialogpartnern behaupteten Ansprüche. Dank dieser vermeintlichen Neutralität ist es nicht nur jedermann möglich, sich an diesem dialogischen Prozess zu beteiligen, ohne die eigenen Anschauungen oder Überzeugungen zu schädigen, sondern jeder Teilnehmer kann den Dialog gerade auch dazu benutzen, diese seine Überzeugungen darin zum Ausdruck zu bringen. Die einzige Bedingung ist, dass man sich nach den Regeln des so verstandenen Dialogs bewegt. Genau hier aber liegt, wie man sagt, der Hund begraben: Können die Weltanschauungen sich einfach als «Partner» (oder Parteien) betrachten, die mittels der liberalen Praxis des Dialogs an den runden Tisch gebracht werden sollen, ohne dadurch ihre wahre Natur zu verfälschen? Die Antwort kann nur negativ ausfallen. Denn was heißt eigentlich Dialog? Das liberale Dialogmodell tritt gerne als selbstverständlich auf, vertritt aber eine geschichtlich bedingte Auffassung dessen, was Dialog eigentlich ist und sein soll. Tatsache ist, dass der liberale Dialogvorgang nicht wirklich neutral sein kann: Schon allein der Anspruch, ein neutraler Prozess zu sein, treibt implizit einen Keil zwischen den Akt des Dialogs und die unumgehbare Wahrheit unserer aller Realitätszugehörigkeit, die auf diese Weise in der Tat in den privaten Bereich verbannt wird. Indem das liberale Modell den gemeinsamen Rahmen des Dialogs von der Realität, die er ausdrückt, trennt, ersetzt es die letztere durch eine neue Realität, die nichts anderes als der Parasit der ersteren ist – nämlich durch die Realität des Liberalismus selbst.

In Wirklichkeit jedoch wird ein authentischer Dialog nur durch Kommunion in unserm wahren Sein gewährleistet. Gleichzeitig schließt eine solche Kommunion (viel effektiver als der Liberalismus) nicht nur jeglichen Relativismus aus, sondern auch jegliche Anwendung von Zwang bei dem Lösen von allzu hartnäckigen Fragen. Und das nicht etwa, weil Wahrheit eine rein private Angelegenheit ist, sondern weil unser aller Sein sich als Gemeinschaft vollzieht und dieser Kommunioncharakter eben am deutlichsten im Dialog zu Tage tritt – in einem Dialog, der selbstverständlich in dem Sinne verstanden wird, dass er unsere schon vorhandene Gemeinschaft in der Wahrheit frei mit-verwirklicht. Dementsprechend ist die geeignete Methode für das Lösen hartnäckiger Fragen nicht Gewalt, sondern das Martyrium. Märtyrertum besagt hier, dass man seine eigene Subjektivität, sein eigenes Selbst, einem geduldigen, manchmal auch einsamen, Zeugen überlässt, und zwar genau an dem Punkt, wo das eigene Selbst

sich jedem anderen Selbst öffnet auch und gerade in dessen Verschlossenheit gegenüber der höheren Wahrheit. Dieses geheimnisvolle Ineinander des eigenen Selbst mit jedem anderen Selbst ist ein Hinweis darauf, dass Dialog nur leben kann von dem scheinbar paradoxen Zusammentreffen von demütiger Teilnahme an dem gemeinsamen Rahmen eines Gesprächs einerseits und andererseits der jeweils einzigartigen Darstellung der Wirklichkeit, die sich gewissermaßen in diesem Gesprächsrahmen kristallisiert, – einer Koinzidenz also, die sich in eben jener Bereitschaft zum Märtyrertum ausdrückt, die den Dialog als einen Ausdruck der Kommunion kennzeichnet.

V. Innerkirchlicher und interreligiöser Dialog

Nun können wir ein – abschließendes – Wort zu der Beziehung zwischen dem Dialog innerhalb der Kirche und dem Dialog zwischen den Religionen sagen. Das liberale Modell, haben wir festgestellt, ist nicht in der Lage, einen echten Dialog zwischen den Religionen aufrechtzuerhalten. Das spezifisch kirchliche Modell hingegen, so paradox das auch scheinen mag, ist sehr wohl dazu befähigt, einen wertvollen Beitrag zu einem solchen Dialog zwischen den Religionen zu erbringen. Dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge ist die Kirche das «Sakrament» der Einheit aller Menschen in Gott. Dies ist von großer Bedeutung für den Dialog, weil die Kirche, indem sie als Sakrament die Einheit aller Menschen in Gott vorwegnimmt, ebenfalls als Sakrament die eschatologische Fülle der Kommunion in der Wahrheit vorwegnimmt, die der authentische Dialog, tief verwurzelt in der Struktur des *logos*, schon hier auf Erden zum Ausdruck bringt, indem er das leibhafte Wort ist, das eben diese Kommunion offenbart. Vorhin haben wir die Koinzidenz von demütiger Teilnahme und einzigartiger Repräsentation angedeutet, die dem Wesen des Dialogs innerlich ist. Die Sakramentalität der Kirche setzt diese «natürliche» Struktur voraus, ja, rechtfertigt sie letztendlich. Deshalb bringt die Kirche ihre eigene, sakramental strukturierte Kommunion in den Dialog ein als ein Element unter anderen, das zugleich den letzten und tiefsten Sinn nicht nur dieses Dialogs, sondern zugleich auch jener Kommunion in der Wahrheit darstellt, die dieser ja ausdrücken und verwirklichen soll. Obwohl dazu eine viel ausführlichere Beweisführung erforderlich wäre, als dieser Aufsatz sie erlaubt, kann man sagen, die *Möglichkeit* für all dies liege darin, dass die Religionen, ähnlich wie die einzelnen Menschen, von innen heraus für einander offen sind, und zwar eben durch jene auf Gott hin gerichtete Dynamik, die den tiefsten Kern jener Realitätszugehörigkeit bildet, die auszudrücken sich alle so innig bestreben. Es braucht nicht eigens betont zu werden, dass dieses Angebot von der Kirche unter Aufbietung aller ihr zur Verfügung stehen-

den vernünftigen Mittel gemacht werden muss, dass sie sich aber gleichzeitig immer bereit halten muss, – nicht für Gewalt und Zwang, sondern für das Martyrium.

Dieser Auffassung nach besteht also der Beitrag der Kirche zu dem Dialog zwischen den Religionen gerade darin, dass sie selber als Sakrament die endgültige Verkörperung des eigentlich kirchlichen Dialogmodells ist (und es bezeugt), das seinerseits nichts anderes ist als die gelebte Kommunion der Kirche selbst. Deshalb sollten Katholiken nicht voreilig glauben, das liberale Modell eines (mutmaßlich) neutralen Dialoges sei das geeignete Mittel, um jener Kommunion Ausdruck zu verleihen, die das wahre Wesen der Kirche ausmacht, nämlich das Sakrament der Einheit aller Menschen in Gott zu sein. Anders gesagt: Katholiken müssen jenen liberalen Anspruch ablehnen, der behauptet, der Dialog sei schon seinem Wesen nach ein an und für sich sinnneutrales Werkzeug oder Vorgehen, dem sie einen «katholischen» Sinn verleihen könnten, indem sie, zum Beispiel, bestimmte Grenzen zögen mit Hinblick auf einen theologischen «Dissens» und dergleichen. Das Problematische an dieser Vorgehensweise ist, dass der katholische «Sinn» (oder Inhalt), der auf diese Weise «hinzugefügt» wird, schon durch die stillschweigend gemachten Voraussetzungen unterhöhlt wird, welche die liberale Auffassung des Dialogs als ein seinem Wesen nach neutraler Vorgang mit sich bringt. Diese Neutralität ist eine innere Unmöglichkeit, weil der Dialog, selbst in seiner «natürlichen» Form, vor allem anderen Ausdruck einer schon vorhandenen Zugehörigkeit zu einer Realität ist, die den Dialog durchtränkt und ihn zugleich von innen her formt. Dies gilt *a fortiori* dort, wo diese Realität sich offenbart hat als der «Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus». Denn da wird deutlich, dass die Kommunion der Kirche, vom Sakrament her gesehen, *wirklich* die endgültige Erfüllung des echten Dialoges ist, der auf dem Streben des menschlichen Verstandes nach dem Unendlichen beruht – einem Streben, das einen inhärent kommunionalen Charakter besitzt. Und weil diese Offenbarung die «natürliche» Realität des Dialogs zwischen Menschen erfüllt (und unendlich weit darüber hinaus reicht), ist das eigentlich kirchliche Dialogmodell keineswegs eine Art Positivismus, der die Katholiken zurück in die defensive Isolation eines kulturellen Ghettos zwingt. Das kirchliche Dialogmodell, das letztlich die gelebte Kommunion der Kirche selbst bedeutet, ist von einer Universalität, die in der paradoxen Einheit von Natur und Gnade der kommunionalen Struktur des menschlichen Wesens entspricht und die es in die Lage setzt, all das, was im liberalen Modell einen echten Wert besitzt, aufzunehmen und zu integrieren, was umgekehrt aber nicht möglich ist.

Dies führt zu einer letzten Frage: Bleibt dieses kirchliche Dialogmodell letztlich unrealistisch? Eins ist nicht abzustreiten: Wir leben in einer Welt,

die von einem Konflikt zerrissen ist, welcher nur zu oft das Ergebnis der Selbsterhöhung und des Herrschaftsanspruchs von Wahrheiten ist, die im besten Falle Teilwahrheiten sind. Welches der beiden Dialogmodelle ist aber wohl das realistischere: das liberale Modell, das behauptet, den Streit zwischen rivalisierenden Wahrheiten in einer Art ewigen Friedensprozesses aufzulösen (wir alle wissen, wie zerbrechlich solche Prozesse wirklich sind), oder das kirchliche Modell, das bereit ist, dann, wenn jegliche Diskussion zusammenbricht, die Bürde des Streitens auf sich zu nehmen und den Streit selbst innerhalb einer – wenn auch leidenden – Einheit zu überwinden? Das Beispiel, das Jesus selbst und die Geschichte der Kirche im Lauf der Jahrhunderte uns geben, bestätigt in höchstem Maße den «Realismus» des zweiten Modells. Letzten Endes ist Martyrium das Einzige, was menschliche Gemeinschaft dort zusammenhalten kann, wo sie endgültig zu zerbrechen scheint.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

ZWISCHEN NEUEM SOMATISMUS UND LEIBFERNE

Zur Kritik der Gender-Forschung

«Angekommen im neuen Jahrtausend geht es nicht mehr um den Dualismus des Geistes von der Natur, von seiner eignen Leiblichkeit und körperlichen Bedingtheit, sondern dieses Gegensatzpaar ist aufgelöst, der Körper selbst steht zur Disposition. Der postmoderne Verlust der Grenzen zwischen innen und außen, belebt und unbelebt, männlich und weiblich, Geist und Körper kulminiert im Verlust der Grenze zwischen Körperrepräsentation und Körperwirklichkeit. Die Lust am Fragmentarischen, Heterogenen zerstörte zwar die Zwangsjacke der Moderne, aber öffnete zugleich das Tor zu einer nihilistischen Desintegration. Menschliche Körper fungieren als bloße Kunstobjekte [...], sie bilden lebendige Skulpturen, ein bewegliches Ereignisfeld oder sind überhaupt nur noch «undifferenziertes Fleisch»¹. «Der Körper als kulturelles Artefakt verliert seine Starre wie Stabilität, die Idee eines sozialen Konstruktes wird wörtlich genommen und verwandelt sich in die Forderung, die eigene Existenz nicht mehr von der vorgefundenen Kontingenz des zugehörigen Körpers abhängig zu machen, sondern im selbstbewußten Entwurf neu zu gestalten und immer wieder neu zu inszenieren.»² – Wie kommt es zu solchen Thesen?

1. Wesenhafte Zusammengehörigkeit von Leib, Seele, Geist: Edith Steins Phänomenologie

Die Frage nach dem «Wesen der Frau» ist spätestens seit Simone de Beauvoir³ tabuisiert, da «die Frau» erst zur Frau «gemacht» werde. Damit sind kühne Definitionen wie jene, das Wesen der Frau sei Hingabe⁴, wie Gertrud von le Fort für die 30er Jahre typisch formuliert, heute Makulatur. Nicht «Was ist eine Frau?», sondern «Wie wird man eine Frau?» lautet die Fragestellung der Gender-Forschung. Von daher scheinen

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

ontologische Aussagen oder phänomenologische Wesens-Analysen theoretisch erledigt und normativ unbrauchbar.

Die Husserl-Assistentin und zeitweilige Frauenrechtlerin Edith Stein (1891-1942) suchte sich der Frauenfrage in den 20er und 30er-Jahren phänomenologisch zu nähern: nämlich sich im Eigenerleben dem «Phänomen» weiblicher Leiblichkeit zu nähern und sie als analytische Ansatzstelle für Wesensaussagen zu nutzen. Steins Aussagen zur Frau sind umfassender⁵, als sie hier repräsentiert werden können. Doch sei – im fruchtbaren Gegenüber zur heutigen Gender-Debatte – absichtlich der Focus auf die naturale Basis, die Leibhaftigkeit des Frauseins, gelenkt.

Methodenleitend bedient sich Stein des alten scholastischen Satzes *anima forma corporis*: «Die Seele ist die Form des Leibes», was in der Umkehrung meint: Leib ist Träger und Ausdruck eines «Innen». Um den Unterschied zum Mann wenigstens ansatzweise zu bestimmen, geht die Beobachtung also vom Leib zu Kriterien der weiblichen Seele und des weiblichen Geistes weiter. Selbstverständlich ist auch bei Stein dieser Unterschied nicht das Ganze.⁶ Dennoch bemüht sie sich in immer neuen Anläufen, über die leibliche Differenz auch eine «wesenhafte» Unterscheidung der Geschlechter deutlich zu machen, um von dort aus die besondere Selbstwerdung der Frau besser ins Auge zu fassen.

Grundsätzlich geht sie von den naturhaften, gekoppelten Konstanten der *Leiblichkeit* aus, die zunächst am eindeutigsten das Frausein bestimmen: Empfängnisbereitschaft (auch zu lesen als Partnerschaft gegenüber dem Mann) und Mütterlichkeit (gegenüber dem Kind) als leibbedingte Fähigkeit der *species* Frau. Beide Qualitäten führen zu Aussagen über ein seelisches «Innen».» Der primäre Beruf der Frau ist Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, der Mann ist ihr dafür als Beschützer gegeben. [...] Bei der Frau [treten hervor] die Fähigkeiten, um Werdendes und Wachsendes zu bewahren, zu behüten und in der Entfaltung zu fördern: darum die Gabe, körperlich eng gebunden zu leben und in Ruhe Kräfte zu sammeln, andererseits Schmerzen zu ertragen, zu entbehren, sich anzupassen; seelisch die Einstellung auf das Konkrete, Individuelle und Persönliche, die Fähigkeit, es in seiner Eigenart zu erfassen und sich ihr anzupassen, das Verlangen, ihr zur Entfaltung zu verhelfen.»⁷ Anders und mündlich formuliert: «Als die weibliche Seelengestalt herausgestellt habe ich die Mütterlichkeit. Sie ist nicht an die leibliche Mutterschaft gebunden. Wir dürfen nicht von dieser Mütterlichkeit loskommen, wo immer wir stehen. Die Krankheit der Zeit ist darauf zurückzuführen, daß nicht mehr Mütterlichkeit da ist.»⁸

Von der leiblichen Vorgabe werden das Seelische, in einem weiteren Schritt das Geistige zunächst bestimmend durchformt. Im *Seelischen* kommt es «wesenhaft» zur spezifischen «Einfühlung»: Begabung zur Gefährten-

schaft mit dem Mann, bis in den künstlerischen und wissenschaftlichen Bereich hinein, Einfühlung in das Schwächere oder das anziehend Größere, daher eine hohe, vielgestaltige Einsatzfähigkeit, Hilfe zur Entfaltung fremden Lebens, Wahrung des Menschlichen gerade im gefährdeten, auch technisierten Bereich. In der Fähigkeit solchen «Gemütes» liege die weibliche Grundkraft, sich an allem Menschlichen, besonders am Schönen, ebenso aber an der Wahrheit zu entzünden, nämlich an allem, «was aus einer jenseitigen Welt mit geheimnisvoller Macht und Anziehungskraft in dieses Leben hineinwirkt.»⁹ Hier liege auch der Grund für die rasche weibliche Begeisterung an allem Großen oder für groß Gehaltenen – eine Begeisterung, mit deren Gefährdung umzugehen eine verantwortliche weibliche Erziehung lehren müsse.¹⁰

Bei solchen Folgerungen fallen einige riskante Sätze, die selbst als zeitbedingt gelten müssen. Dies wohl auch ein Zeichen dafür, daß nicht aus einem einzigen (leiblichen) Prinzip, der Mütterlichkeit, bereits zu Weitgehendes geschlossen werden darf. Etwa eine These von 1932: «Wenn bahnbrechende Leistungen von Frauen verhältnismäßig selten sind und das in der weiblichen Natur begründet sein mag, so kann doch die Einfühlungs- und Anpassungsgabe der Frau sie in einem hohen Maße befähigen, am Schaffen anderer verstehend und anregend als Hilfsarbeiterin, Interpretin, Lehrerin Anteil zu haben.»¹¹ Eine ähnlich ungesicherte Folgerung, rein aus der Leiblichkeit der Frau extrapoliert, lautet: «Der Leib der Frau ist dazu gebildet, mit einem anderen «ein Fleisch zu sein» und neues Menschenleben in sich zu nähren. Dem entspricht es, daß die Seele der Frau darauf angelegt ist, einem Haupt untertan zu sein in dienstbereitem Gehorsam und zugleich seine feste Stütze zu sein, wie ein wohldisziplinierter Körper dem Geist, der ihn beseelt, gefügiges Werkzeug ist, aber auch eine Quelle der Kraft für ihn ist und ihm seine feste Stellung in der äußeren Welt gibt.»¹²

Hier ist Stein in eine Engführung des Gedankens geraten, die sie andernorts zu vermeiden strebt. Biologische Vorgaben werden mit historischen Entwicklungen (im heutigen Begriff: gender) vermischt und als Norm genommen – ein Fehlschluß, der von der Phänomenanalyse her nicht gedeckt ist.

Der Versuch, die spezifisch weibliche Form von *Geist* darzustellen, gerät bemerkenswert schwierig. Stein sieht in ihm vorrangig das «Verlangen, Liebe zu geben und Liebe zu empfangen, und darin eine Sehnsucht, aus der Enge ihres tatsächlichen gegenwärtigen Daseins zu höherem Sein und Wirken emporgehoben zu werden»¹³. Der aktiv-passive Prozeß dieser Geistigkeit besteht ebenso sehr im eigenen Reifen wie darin, «zugleich in den andern das Reifen zu ihrer Vollkommenheit anzuregen und zu fördern [...] tiefstes weibliches Sehnen, das in den mannigfaltigsten Verkleidungen,

auch Entstellungen und Entartungen, auftreten kann. Es entspricht [...] der ewigen Bestimmung der Frau.»¹⁴

Daß diese Festlegungen Stein selbst zu allgemein, ja man dürfte sagen zu abstrakt erscheinen, geht daraus hervor, daß sie weit mehr künftige Forschungen durch Anthropologie und Psychologie fordert, mit denen sie nicht ausreichend vertraut war. Nicht unwichtig ist der Zug, daß es in ihrer eigenen Disziplin, der Phänomenologie, letzten Endes schwerfällt, die beiden *species* Mann und Frau tatsächlich in der «wesensmäßigen» geistigen Charakteristik voneinander zu trennen. Was in der Leiblichkeit leicht erscheint, wird in der Erfassung der Seele schon weniger griffig, in der Bestimmung des Geistes eher künstlich.

Stein hat den – wohl ihr selbst zu engen – Rahmen phänomenologischer Wesensbestimmung der Frau immer dort geöffnet, wo sie in die *Geschichte* von Frauen eindringt, oder auch dort, wo sie weit ausblickende Ansätze einer *Bildungslehre* für Frauen entwickelt. Dabei geht es um den Schritt von der Fremderziehung zur Selbstbildung. In der Regel betont Stein die Veränderung dieser (zu) allgemeinen Vorgaben: Jede Person hat in ihrer Eigenart jeweils neue, ihr selbst gemäße Ausprägungen des Vorgegebenen zu vollziehen, ja es ist die Kunst (und das drohende Mißlingen), dies zu lernen. So findet Stein wohl die stärksten Sätze zur Eigenart der Frau, wenn sie das Frausein dem Menschlichen (Personalen, Freien, mit sich Identischen) nachordnet. Zu Ibsens *Nora* fällt die Bemerkung: «Sie weiß, daß sie erst ein Mensch werden muß, ehe sie es wieder versuchen könnte, Gattin und Mutter zu sein.»¹⁵ «Keine Frau ist ja nur Frau.»¹⁶

Geschichtlich sieht sie die Aufgabe der Personalisierung in Europa wahrgenommen durch die Erziehung von Frauen durch Frauen, wie es weitblickende, religiös motivierte Schulgründerinnen (Mary Ward, Angela Merici) unternahmen; aber auch durch die Anstrengungen der modernen liberalen Frauenbewegung seit dem 19. Jahrhundert. Dennoch bleibt für die Selbstbildung die Leiblichkeit, immer als «beseelter Leib» verstanden, grundlegend: «Daß die menschliche Seele eingesenkt ist in einen körperlichen Leib [...], das ist kein gleichgültiges Faktum. [...] Der Leib ist als solcher charakterisiert und von dem puren materiellen Körper, der ihn mitkonstituiert, dadurch abgehoben, daß alle seine Zustände und alles, was ihm widerfährt, gespürt wird oder doch gespürt werden kann. Alles Leibliche hat eine *Innenseite*, wo Leib ist, ist auch ein inneres Leben. Er ist nicht etwa ein *Körper, der empfindet*, sondern *gehört* als Leib notwendig einem Subjekt zu, das mittels seiner empfindet, dessen äußere Gestaltung er darstellt und das mittels seiner in die äußere Welt gestellt ist und gestaltend einzugreifen vermag, das seine Zustände spürt.»¹⁷ Der «weibliche Eunuch»¹⁸ ist noch nicht am Horizont.

2. Leiblose Philosophie – leblose Philosophie? *Denken im Sog reduzierter Anthropologie*

Ob der heutige weibliche Selbstentwurf virtuell bleibt, ist im Folgenden zu überprüfen. Einige Elemente des gegenwärtigen Diskurses erweisen einen defizitären Leibbegriff, welcher seit langem philosophisch grundgelegt ist. Was den «klassisch» gewordenen Entwurf von Beauvoir angeht, so ist er schon durch Regula Giuliani als «der übergangene Leib» charakterisiert: «Der Leib wird [...] zu einem trägen, der Materie verhafteten Körper, er wird zum bloßen Instrument und Werkzeug, das der Realisierung geistiger Entwürfe besser (mit männlichem Leib) oder weniger gut (mit weiblichem Leib) dienlich ist.»¹⁹ Menschsein als eigenständige Aufgabe, beschreibbar als «der Weg von mir zu mir», wird jenseits von Leib und Geschlechtlichkeit angesiedelt, ja in einer neuen Art «Essentialismus» betrieben.

Solcherart Leibferne ist nicht allein in der (männlich dominierten) Philosophiegeschichte, sondern bis zu zeitgenössischen Positionen des Dekonstruktivismus und philosophischen Feminismus auszumachen, die dem Denktypus der Postmoderne beizuordnen sind. Die Prioritätsliste der Philosophie enthielt kaum das Thema Leib/Geschlechtlichkeit, was sich zeigt in der eher marginalen Bedeutung, die dem Leib philosophisch zugewiesen wurde. Diese historische Linie kann bis in die Gegenwart verfolgt werden als Ausparung, Inferiorisierung oder Reduktion des Leibes, wofür das neuzeitliche Körper-Paradigma von Descartes steht. Dieser Reduktionismus der Neuzeit bringt eine Quantifizierung und Mechanisierung der Welt, die gleichfalls zur Geometrisierung des Menschen führt.²⁰ Freud hingegen liefert eine «Kränkung» des affirmativen, neuzeitlich-leibfernen Bewußtseins, wird es doch durch abgedrängtes Trieb- und Affektleben körperlichen Ursprungs unterwandert. Dabei ist die nicht zu glättende Spannung der Freud'schen Theorie zu betonen, die nicht einfach hin auf die «Integration» eines naturhaften Trieblebens abhebt, sondern dessen kulturelle Überformung als konstitutiv für das Zusammenleben formuliert. Im Gesamtansatz Freuds bleiben Körper und Geist in differenter kultureller Spannung. Eine weitere Schwellenfunktion zum 20. Jahrhundert läßt sich Nietzsches Umwertung aller Werte mit Hilfe der «großen Vernunft des Leibes» zuschreiben.

Diese Aufwertung des Leibes bei gleichwohl bleibender Ambivalenz (ist er Stabilisierung oder Einengung von Identität?) zeigt eine keineswegs abseitige Sonderthematik an, sondern führt in bedeutsame, ja zentrale Fragen heutiger Konstitution von Subjektivität. Selbst wenn gegenwärtig kein Konsens über den Leib als Ausgangspunkt von Identität formuliert werden kann und will, gibt es unzweifelhaft – neben konstanter Leibvergessenheit – einen neuen «Somatismus», der zwischen den Extrempolen

einer leibgebundenen «Selbstdefinition» und einer virtuellen Umgestaltung bis Desintegration des Leibes im Cyberspace schwankt.

Schon die Unterscheidung von Leib und Körper kann als sprachlicher Leitfaden für das aufzuweisende Problem dienen. *Körper* wird in der (fremdsprachigen) Literatur zumeist und bezeichnend dem deutschen Begriff des immer schon «belebten» *Leibes* vorgezogen, so daß mit dem *Körper* bereits der Akzent der *res extensa*, des Quantitativ-Mechanischen, gesetzt ist. Dagegen artikulieren gerade einige phänomenologische Bemühungen das *Leiberleben* als integrativen Ausgangspunkt für Subjektivität. Zum Beispiel erscheint in der französischen Phänomenologie der Leib als Konstituens menschlicher Existenz stärker gesamtheitlich gewürdigt. Sartre überwindet allerdings nicht den Antagonismus von Körper «für mich» und Körper «für andere»: Innere und äußere, von der Gesellschaft vermittelte Leiberfahrung treten für ihn auseinander. Die phänomenale, tatsächliche Einheit des Leibes zerbricht theoretisch.²¹ Stattdessen definiert Merleau-Ponty²² den Körper als transzendentes «Zur-Welt-Sein», in «Umkehrung des Cartesianismus» als gegeben vor allem Denken. In Einzelanalysen wird dieses «Zur-Welt-Sein» gelöst aus der Doppel-Reduktion entweder auf das bloße Bewußtsein oder auf mechanische Reflexe; die existentielle Analyse zeigt vielmehr die ursprüngliche Intentionalität des Leibes: Immer schon ist er gerichtet auf Welt und auf das Ich, was beides vor aller Reflexion miterlebt wird. Dennoch wird der Leib durch sein Nach-Außen (Welt)- und Innen (Ich)-Gerichtetsein eine unaufhebbare Spannung behalten, die nicht in den Monismus des bloßen Leibseins aufgehoben werden darf.

Die beiden deutschen Begriffe Leib und Körper weisen jedenfalls auf eine konstitutiv verschiedene Ich-Wahrnehmung hin. Die zweifellos intersubjektive «Erstellung» des Leibes rückt ihn zudem an die Schnittstelle von Natur und Kultur, während konstruktivistische Reflexionen die basale Naturhaftigkeit des Leibes zu eliminieren versuchen. Methodologisch bleibt jedenfalls die Doppel-Möglichkeit, 1. die phänomenologische Leibwahrnehmung und 2. die Sozialbedingtheit des (ichfernen) Körpers bis zur postmodernen radikalen Virtualität auszuarbeiten.

3. Die Gender-Forschung im Bann der Leibferne und Leib-Dekonstruktion

Eine herausfordernde Erfüllung der zweiten These findet sich in der gegenwärtigen explosiven Mischung von Postmoderne, Dekonstruktivismus und philosophischem Feminismus. Postmoderne ist durch Lyotard als Zulassung heterogener Subjektivität und Kultivierung von Differenz in der Reflexion gekennzeichnet. Die Beziehung der feministischen Denkmotive auf die Postmoderne ist zwar nicht einhellig, deren Denken der «Andersheit» umstritten. Dennoch besteht eine gemeinsame Gegnerschaft

gegen ein Denken des Absoluten und der transzendentalen Vernunft, die als quasi-neutral, weil nichtempirisch eine (latent maskuline) Bemächtigung von Welt ausdrücken, wie unterstellt wird. Feministisch aufgegriffen wird daher der Dekonstruktivismus im Rückgang auf Derrida, vor allem in der Aufhebung «wesenhafter» Bestimmungen wie etwa auch der Kategorie «Geschlecht».

So ist seit den 90er-Jahren im Rahmen feministischer Dekonstruktion neu, daß auch Sexualität nicht mehr gegeben, sondern konstruiert sei. Damit wird nunmehr nicht allein die bisherige Mann-Frau-Polarität im Aufgabenbereich als kulturell bedingt bestritten. «Sex» als biologische Komponente wird ebenfalls auf «gender», die kulturelle Rolle, zurückgeführt, als soziales Bedürfnis entlarvt und zur Dekonstruktion freigegeben. Als Wortführerin dieser Behauptung kann Judith Butler²³, Professorin für Rhetorik in Berkeley, gelten. Sie glaubt, einen Widerspruch in der bisherigen feministischen Argumentation zu erkennen: auf der einen Seite sei das Geschlecht ein Ergebnis sozialer Determination (und somit auflöslich), auf der anderen Seite aber biologisch unhintergebar determiniert (und somit unauflöslich). Der Widerspruch sei zu beheben: Es gebe überhaupt keinen «natürlichen» Körper als solchen, der «vor» der Sprache und Deutung der Kulturen liege. Körperliche Geschlechtsunterschiede seien allesamt sprachlich bearbeitet; radikalisiert bedeute es, daß der Unterschied zwischen sex und gender pure Interpretation sei. Schlicht ausgedrückt: Auch «Biologie» sei Kultur. Um emanzipatorisch weiterzukommen, sei daher ein subjektives und offen pluralistisches Geschlecht zu «inszenieren».

Bei Jane Flax liest sich dies konzentriert: «Die postmodernen Denker möchten alle essentialistischen Auffassungen des Menschen oder der Natur zerstören [...]. Tatsächlich ist der Mensch ein gesellschaftliches, geschichtliches oder sprachliches Artefakt und kein noumenales oder transzendentes Wesen [...]. Der Mensch ist für immer im Gewebe der fiktiven Bedeutung gefangen, in der Kette der Bezeichnungen, in der das Subjekt nur eine weitere Position in der Sprache darstellt.»²⁴

Zum erstenmal in der feministischen Diskussion sind also auch biologische Vorgaben als nicht definitiv angesehen und dem Rollenspiel unterstellt. Ontologie, auf der die klassische Geschlechteranthropologie fußt, sei selbst nur ein Konstrukt versteckter «phallogozentrischer» Macht.²⁵

Die Sprengwirkung solcher Vorstellungen ist beträchtlich. Der offene Körperbegriff oder auch die «fließende Identität» sind mittlerweile z.B. in der Bildenden Kunst bereits benutzt. Die Resonanz auf eine zunächst sehr theoretisch klingende Idee wurde beispielsweise spielerisch verarbeitet in einer «hypothetischen Sammlung» von Werken junger Schweizer Künstler²⁶. In der Ankündigung war vom «irritierenden Spiel mit den vertrauten Geschlechterkategorien und Sexualitätsdispositiven» die Rede. «Der Körper

wird inszeniert, um überhaupt definiert zu werden, und überschreitet damit die Grenze zum Artifizialen.»²⁷

Ähnlich arbeitet die Romanistin Barbara Vinken die Mode als Feld für «Travestie und Transvestie» heraus: «Mode spielt mit den Geschlechterrollen, parodiert sie, durchkreuzt sie auch oder eignet sie sich an.»²⁸ Im selben Prozeß, dessen Hauptwort «Konstruktion» lautet, gerät natürlich auch das männliche Geschlecht in Konstrukt-Zwänge oder Konstrukt-Freiheiten. So sind die Stereotypen der Männlichkeit bereits durch die Antitypen in Auflösung begriffen oder, um in der Begrifflichkeit zu bleiben, «im Ideal der androgyn-multiplen Körperlichkeit der Techno-, Pop- und Cyber-Kultur bzw. in dekonstruktivistischen Gendertheorien»²⁹ erschüttert. Der Schritt zu dem bereits um 1900 aufgetauchten Schlagwort vom «Dritten Geschlecht» liegt nahe.³⁰

Die «neue Weiblichkeit» polarisiert sich nicht mehr gegenüber der «Männlichkeit», sondern unterläuft den Gegensatz «männlich» und «weiblich». Konkret ist gemeint, daß ein Ausschöpfen *aller* sexuellen Möglichkeiten, insbesondere des Lesbentums, von den bisherigen Konstruktionen freisetzen könne. Die eigentliche Stütze der Geschlechter-Hierarchie sei die «Zwangsheterosexualität», die als bloßer Machtdiskurs entlarvt werden könne (Monique Wittig). Auch Transvestismus sowie die Geschlechtsumwandlung, psychisch wie physisch, werden denkbar und sogar wünschbar. Tatsächlich wird Geschlechtsleben «inszeniert», das Ich trägt die jeweilige geschlechtliche Maske – mit der Konsequenz, daß «diese Maske gar kein Ich verbirgt»³¹.

Literarisch ist Ähnliches schon seit längerem bearbeitet, freilich durchaus parodistisch-leicht: in Virginia Woolfs «Orlando» von 1927. Ein narzistischer junger Adeliger gleitet in unaufhörlich wechselnden Amouren durch vier Jahrhunderte und verwandelt sich dazwischen auch in eine Frau. Dieser spielerische Exkurs über die Unbestimmtheit des Geschlechts trägt durchaus neurotische Züge. Der Zwitter hinterläßt aber gerade heute Eindruck, wenn man dem Erfolg des Theaterstücks und der Verfilmung traut.³²

Nicht weniger exotisch als die «fließende Identität» wirkt die post-modern-feministische Folgerung, den Begriff des Körpers durch den Begriff des «Cyborg» = «Cyber Organismus» abzulösen.³³ Die amerikanische Feministin Donna Haraway propagiert deswegen eine neue Denkweise, «in der die Begriffe von Körper und Subjekt einer neuen Terminologie weichen, bei der man von ständigen *Prozessen* ausgeht, in denen Informationsströme und Kodes sich kreuzen und immer neue, vorübergehende Bedeutungen entstehen. Körper *und* Geist werden nicht mehr als ontologisch begründete Entitäten aufgefaßt. Im Gegenteil, der Körper, der traditionellerweise als der materielle Aspekt des Menschen betrachtet wird, macht in paradoxer Weise einer semiotischen Materialität Platz, die weder

eine biologische Gegebenheit, noch eine rein kulturelle Schöpfung ist. [...] Das «Objekt» tritt immer in einer bestimmten Sprache, einer bestimmten Praxis, in einem bestimmten historischen Kontext zutage.»³⁴ Sofern Biologie nicht mehr einen identischen Körper beschreibt, sondern ein Diskurs *über* den Körper sei, ist von einer vorhandenen Identität dieses Körpers auch nicht mehr die Rede. Insofern wird z.B. das Problem von Organtransplantationen neu angegangen: Haraway betrachtet jeden Organismus, der künstlich durch ein fremdes Organ am Leben erhalten wird, als Cyborg, was meinen will, als einen bereits nicht mehr mit sich identischen Organismus. Ein solcher Cyborg (nach der Transplantation) hat mit dem Spender nun eine segmenthafte Identität; die Beziehung zwischen den beiden hat eine fließende Identität hergestellt. Ähnlich läßt sich die symbiotische Beziehung mit einer Maschine (z.B. bei der Dialyse) als eine Cyborg-Beziehung bezeichnen. Für den Arzt bedeutet das nach Haraway, Entscheidungen für eine Transplantation nicht mehr nach den Kriterien der klassischen Medizin zu fällen, die von einem definierten Körperbegriff ausgeht, sondern nach Parteilichkeit zwischen Empfänger und Spender. Konkret: Ein Anencephalus wird in Beziehung zu einem Organempfänger gebracht und von diesem «angenommen».

Zu konstatieren sind also mannigfaltige, auch künstlerische Ansätze zur Auflösung und Neuinstallation des Körpers im Sinne einer fortlaufend zu inszenierenden Identität, die sowohl die bisherige angebliche Starre des Körperbegriffs als auch seine Abgrenzung von der Maschine aufheben – zumindest fiktiv in spielerischer Virtualität, teils bereits real mit Hilfe operativer Veränderung. Der Mensch als seine eigene Software mit der entsprechenden Verpflichtung zur (Dauer-)Transformation – diese Vision kennzeichnet eine Zerstörung, zumindest die Vernachlässigung eines umfassenden Leibbegriffs, wie er bei Stein philosophisch durchgearbeitet vorliegt.

4. Nachfragen

Das in den letzten zwanzig Jahren explodierende interdisziplinäre Material zur Geschlechteranthropologie (wie «Gender» vorschlagshalber übersetzt werden könnte) brachte eine Fülle radikaler Innovationen (oder Innovationsforderungen) nicht immer reflexiv ausgereifter Art zu Tage. Dieses Material ist nicht einfach kurzschlüssig zu erfassen, als «progressiv» gutzuheißen oder zu verwerfen, sondern kann in die Genese des Körperbegriffs seit der Antike bis zur Neuzeit eingeordnet werden. Bereits in dieser ange deuteten Filiation zeigen sich nämlich ererbte, nicht unerhebliche Defizite und Aussparungen des Gesamtphänomens, da zumindest seit Descartes der Körper eben nicht mehr als *mein* Leib, als Erscheinung *meiner* Subjektivität verstanden wurde. Der davon unterschiedene Deutungshorizont,

der sich mit dem Christentum durch die Reflexion der Inkarnation eröffnet, wird viel zu selten philosophisch angerissen³⁵; hier würde sich eine Verbindungslinie, wenn auch *e contrario*, zu Nietzsche und weiterhin zur Phänomenologie zeigen, dort definitiv zu Edith Stein oder auch zu Gabriel Marcel. Auch andere nicht-mechanische Leib-Begriffe der Tradition (nicht jeder Geist-Leib-Dualismus muss *eo ipso* leibfeindlich sein) müssen neu bedacht werden. Die bisherige Konzentration auf den mechanischen Körperbegriff liefert selektiv nur *eine* philosophiehistorisch markante Entwicklung bis zur heutigen Pointe einer Selbsterstellung des eigenen Körpers. Diese einseitige historische Genese zeigt jedenfalls, daß heutige seltsam, sogar destruktiv wirkende Thesen durchaus in einer Kontinuität und Konsequenz stehen und keineswegs einem begründet kritischen Nach- und Weiterdenken entzogen werden dürfen. Gerade das genaue, begrifflich scharfe Lesen der durchwegs komplizierten Autorinnen, wie sie angeführt wurden, ist zugleich Ansatz für eine treffende Kritik, die nicht hergetragen, sondern aus den analysierten Konzepten selbst zu entwickeln ist. Beispielfhaft sind die Leib-Theorien von Simone de Beauvoir, Judith Butler und Donna Haraway, in deren gedanklichen Postulaten bei genauer Betrachtung aber letztlich unterschwellige Widersprüche aufscheinen. Bei allen dreien kommt es (ungewollt? jedenfalls unausgesprochen) zu einer Abwertung des (weiblichen) Leibes, sei es in seiner Instrumentalisierung bei Beauvoir, seiner Entwirklichung (Deontologisierung) bei Butler oder seiner entgrenzenden Technisierung in «Cyborgs» (Denaturalisierung) bei Haraway.³⁶

Der Umgang mit der Gender-Theorie bedarf der Kenntnis der Argumentationsstränge von der alteuropäischen bis zur neuzeitlichen Philosophie; er bedarf eines hohen Problembewußtseins und der Fähigkeit, das komplexe Thema sicher durch seine verschiedenen Variationen zu leiten, ohne den roten Faden zu verlieren und zu vereinfachen. Ansätze der Phänomenologie wie derjenige Steins dürfen nicht verharmlost und abgewiesen, auch nicht vordergründig harmonisiert werden. Denn es ist zu beobachten, daß auch innerhalb der feministischen Diskussion die These bloß konstruierter Leiblichkeit nicht einfach geteilt wird. So hat Lyndal Roper entwickelt, der Leib (weiblich oder männlich) sei keineswegs nur diskursiv und sozial erstellt, sondern durch physische Kennzeichen bestimmt.³⁷

Sofern Wirklichkeit nur über Rollenspiel – gleichgültig ob dekonstruiertes oder neu konstruiertes – erklärt wird, verliert sich Identität und mit ihr gültige Aussagen. Sofern auch der Körper nur ein semiotisches System wechselnder Bedeutungen sein soll, bedürfte es jeweils erst der Verhandlungen, in welchem Sprachspiel «der Körper» zu analysieren und zu behandeln sei. Auch wechselnde Eigenschaften bedürfen eines Trägers. Gegenüber dem variablen «Rollenspiel» und der Auflösung des Subjekts in ein «Produkt männlicher Aufklärung» ist mit Stein der Begriff der

Person neu und vertieft ins Auge zu fassen. Dieser Begriff der Person entstand ursprünglich durch Boethius im 6. Jahrhundert in Verarbeitung der christlichen Impulse. Er unterfängt die Geschlechtsdifferenzen, ohne sie aufzuheben: durch die gemeinsame Personalität.³⁸

Was die These von der Umwandlung des Geschlechtes (psychisch oder physisch) in ein anderes Geschlecht betrifft, so ist dem entgegen zu halten, daß – abgesehen von organischen Mißbildungen oder Zwitterbildungen – jede Person auch in ihrer «Hälftigkeit», die das Geschlecht ausmacht, dennoch ein Ganzes ist. Die Person in ihrer geschlechtlichen und sonstigen Differenzierung stellt nicht nur einen schmalen Ausschnitt aus dem Ganzen möglicher menschlicher Erfahrung vor, sondern in dieser ihrer Begrenztheit ist sie zur Wahrnehmung des Ganzen befähigt.

Deutlich und unabweisbar ist die Notwendigkeit eines weitergehenden Nachdenkens über leibhafte Subjektivität/Identität/Selbstkonstitution im Blick auf «Wirklichkeit» als «gegebene». Ein «datum» muß nicht erst zu einem «factum» werden, um annehmbar zu sein. Solche Fragen stehen im Zentrum nicht allein der Philosophie, sondern bereits einer Alltagskultur, zu deren Lösung ein kritisches Vordenken im Sinne der vorgelegten Anregungen benötigt ist.

Nochmals: «Keine Frau ist ja nur Frau» – sie ist also *auch* Frau. Für die weitergehende Überlegung kommen wir sachlich nicht um den Fragekomplex oder den Spannungsbogen herum, den Stein (die die heute ausdifferenzierte Problematik ja nicht kennt) grundsätzlich skizziert hat: die basale Zuordnung von Leiblichkeit («Natur») zum personalen Selbstentwurf, eingeschlossen die gesellschaftlichen Einordnungen («Kultur»), und als *superadditum* die Beziehung zum Woher und Wohin des Daseins, nämlich die leider zu Unrecht meist aus dem feministischen Diskurs ausgesparte Frage nach dem schöpferischen «Korrelat» und Ursprung des Daseins. Denn die Eigenart der Frau wird nach Stein besonders durch die biblischen Texte gestützt, worin sie das naturhafte Frausein dem Erlöst-Menschlichen (Personalen, Freien, mit sich Identischen) nachgeordnet sieht. «Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre.»³⁹ Es geht nicht um gattungshafte, sondern um personale Subjektivität. Durch die Lebendigkeit des individuellen Geschaffenseins kommt in das Grundmuster die eigentliche Lebensspannung, sich selbst wie den anderen das göttlich gewollte Unverwechselbare, Eigene zuzugestehen, ja darauf ausdrücklich die Anstrengung zu richten. Es ist Gott, der das eigene Profil seines Geschöpfes wünscht. Stein hat eine bedeutende Theorie der menschlichen Freiheit entwickelt, die in eine Theorie, «sich von Gott befreien zu lassen», übergeht. «Man müßte frei sein, um befreit sein zu können.»⁴⁰ Kantische Autonomie wird zur Freiheit erfüllender Beziehung weitergedacht. «Wovon wir ausgehen müssen, ist die Natur, die gegeben

ist als weiblich oder männlich. [...] Je höher man aufsteigt zur Verähnlichung mit Christus, desto mehr werden Mann und Frau gleich (Regel des hl. Benedikt: Abt = Vater und Mutter). Damit ist die Beherrschung durch das Geschlecht vom Geistigen her aufgehoben.»⁴¹

Die heutige Gender-Diskussion steht zweifellos vielen dieser Vorgaben ausgesprochen skeptisch gegenüber, insbesondere wo leibliche Vorgaben als Wesensbestand und normative Vorgabe angesetzt sind, die extrapoliert werden (vom Sein zum Sollen). Andererseits wird dieser Pol der «Natur» bei Stein durchaus geschichtlich und personal durchgespielt, und zwar aufgrund einer theologischen Gedankenführung: Natur selbst ist ja auch nicht einfach «heil», sondern bedarf der göttlichen «Lösung», der übernatürlichen Heilung im Zusammenspiel mit der eigenen Gestaltung. So trägt die Spannung von «Natur» (= leib-seelischer Vorgabe), personaler Selbstgestaltung und göttlichem Willen unter heutigen postmodernen Konstrukten ein wichtiges methodisches und inhaltliches Korrelat zum bloß virtuellen Selbstentwurf der jeweiligen Frau ein.

© copyright by the author

ANMERKUNGEN

¹ Philip J. Sampson, Die Repräsentationen des Körpers, in: Kunstforum International, Bd. 132. Die Zukunft des Körpers I, Ruppichteroth 1996, 94–111, hier: 101.

² Heike Christina Ludwig, Der Körper – eine Insel im Reich des Möglichen? Leiblichkeit in philosophischen Positionen des 20. Jahrhunderts. Unveröff. Magisterarbeit am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden, 2000, 56f. Einige Thesen des vorliegenden Aufsatzes verdanken sich dieser Arbeit.

³ Le deuxième sexe, 1945, dt.: Das andere Geschlecht, Hamburg (Rowohlt) 1949.

⁴ Gertrud von le Fort, Die ewige Frau (1934), München 1963, hier: 11–29.

⁵ Vgl. Sophie Binggeli, Einleitung, in: Edith Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, Freiburg (Herder) 2000, ESGA (= Edith Stein Gesamtausgabe) 13, IX–X.

⁶ Abgesehen von der theologisch grundgelegten Personalität beider ist für Mann wie Frau im selben Maße die *Gemeinsamkeit* des Schöpfungsauftrages entscheidend: die Ebenbildlichkeit, die Gabe der Nachkommenschaft, die Beherrschung der Erde. Ebenso nähert die Erlösung Mann und Frau im Tiefsten einander wieder an. Vgl. Kapitel V «Frau und Theologie: Eine theoretische Erhellung», in: Hanna-Barbara Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben, Mainz 1998, 55–64.

⁷ Edith Stein, Christliches Frauenleben (1932), II. Frauenbildung, in: Stein, Die Frau, ESGA 13, 90f.

⁸ Edith Stein, Diskussion zum Vortrag «Grundlagen der Frauenbildung» (1930), ESGA 13, 245.

⁹ Stein, Christliches Frauenleben, II. Frauenbildung, ESGA 13, 92.

¹⁰ Ebd., I. Frauenseele, ESGA 13, 88.

¹¹ Ebd., III. Frauenwirken, ESGA 13, 103.

¹² Edith Stein, Grundlagen der Frauenbildung (1930). II. Natur und Bestimmung der Frau, ESGA 13, 34.

¹³ Stein, Christliches Frauenleben. I. Frauenseele, ESGA 13, 85.

¹⁴ Ebd., 85.

¹⁵ Ebd., 83.

¹⁶ Edith Stein, Das Ethos der Frauenberufe (1930), ESGA 13, 22.

¹⁷ Edith Stein, Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, in: Stein, Welt und Person, Louvain/Freiburg (Nauwelaerts/Herder) 1962, ESW (= Edith Stein Werke) VI, 172. Dieser höchst interessante Aufsatz wird in der künftigen kritischen Edition in ESGA unter dem richtigen Titel veröffentlicht: «Natur, Freiheit, Gnade». Er thematisiert weiterhin auch die Möglichkeit einer weitgehenden Leibfreiheit aufgrund seelischer Entfaltung in einen Innenbereich.

¹⁸ Germaine Greer, Der weibliche Eunuch, Hamburg 1980.

¹⁹ Regula Giuliani, Der übergangene Leib, in: Phänomenologische Forschungen NF 2 (1997), 110.

²⁰ Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Einführung in die Philosophie der Renaissance (WBG) Darmstadt ²1995, Nachdruck Dresden 2001.

²¹ Jean Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, hg. u. übers. v. Traugott König und Hans Schöneberg, Hamburg 1991; das Kapitel «Der Körper», 539–633.

²² Maurice Merleau-Ponty, Die Struktur des Verhaltens, übers. v. Bernhard Waldenfels, Berlin/New York 1976.

²³ Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, 1990. Dt.: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt (Suhrkamp) 1991.

²⁴ Jane Flax, Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley 1990, 32ff.

²⁵ Vgl. Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Frazer, Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt 1993.

²⁶ Im Kunsthau Glarus/Schweiz 1996.

²⁷ Carole Gürtler, Pickel, Narben, Spitzendeckchen, in: Basler Zeitung, 14.10.1996, 34.

²⁸ Kathrin Hönig, Frau als Mann als Frau, in: NZZ Nr. 132 vom 11.6.1997, 32.

²⁹ Christina von Braun, Der Stroh-Mann. Zur Konstruktion moderner Männlichkeit. Rezension in der NZZ (Nr. 129 vom 7./8.6.1997, 53) von: George L. Mosse, Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit, Frankfurt (Fischer) 1997.

³⁰ Dies in dreifacher Hinsicht verstanden: als Homosexualität, wie bei Magnus Hirschfeld, oder als desexualisierte Nivellierung der Geschlechter durch die technische Arbeitswelt, wie bei Siegfried Kracauer 1927, oder durch die (national)sozialistische Enterotisierung, wie bei Ernst Jünger in «Der Arbeiter». Vgl. Franziska Meier, Das dritte Geschlecht. Ein «merkwürdiger Gedanke» Ernst Jüngers, in: NZZ Nr. 129 vom 7./8.6.1997, 53.

³¹ Seyla Benhabib, Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Frazer, Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt (Fischer) 1993, 15.

³² Vgl. die Besprechung der Aufführung beim Edinburgh Festival 1996 durch Gina Thomas in der FAZ vom 3.9.96, 36: «Wie ein Kautschukmann kann sie [die Schauspielerin Miranda Richardson] mit ihrem Körper alles anstellen und ergeht sich auch in verblüffender stimmlicher Akrobatik. Die Verwandlung vom altklugen Jüngling in eine launenhafte Frau vollzieht sich in Stufen wie bei einer Larve, die zum Schmetterling wird. Das Haar löst sich allmählich aus der Männerfrisur, bis es zur Veranschaulichung des Zwitterwesens auf der einen Seite in sanften Wellen herunterhängt, während es auf der anderen noch kurz gehalten wird.»

³³ Donna Haraway, Woman, Simian and Cyborgs. The Reinvention of Nature, London 1991.

³⁴ Liebe van der Scheer, «Menschlicher Körper?» im Werk von Donna Haraway, Referat bei der Robert-Bosch-Stiftung in Stuttgart, 4.–6. Mai 1995, 4ff.

³⁵ Eine beispielhafte mittelalterliche Vorgabe liefert etwa die «Leibfreundlichkeit» einer Hildegard von Bingen.

³⁶ Ludwig, Der Körper – eine Insel im Reich des Möglichen?, 49–56.

³⁷ Lyndal Roper, Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit, Frankfurt 1995.

³⁸ Grundlegend dazu die Darstellung des Personbegriffs bei: Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand», Stuttgart (Reclam) 1996.

³⁹ Stein, Diskussion zum Vortrag «Grundlagen der Frauenbildung» (1930), ESGA 13, 246.

⁴⁰ Stein, Die ontische Struktur der Person, ESW VI, 139.

⁴¹ Stein, Diskussion zum Vortrag «Grundlagen der Frauenbildung», ESGA 13, 248 und 246.

NORBERT FISCHER · EICHSTÄTT

KATHOLIZITÄT BEI AUGUSTINUS

Auf dem Fries über dem Altarraum der päpstlichen Privatkapelle *Sancta Sanctorum*, zu der die *Scala Sancta* führt und die Papst Nikolaus III. kostbar hat ausstatten lassen, steht in Majuskeln das Epigramm: NON EST IN TOTO SANCTIOR ORBE LOCUS. Im Untergeschoß des Gebäudes auf dem Lateran in Rom soll das berühmte, aber offenbar vernachlässigte und Besuchern nicht zugängliche Fresco mit dem ältesten überlieferten Augustinus-Bildnis aus dem 5. oder 6. Jahrhundert zu finden sein, das in Erinnerung an Augustins Phänotyp gemalt sein könnte.¹ Am leichtesten ist es im Frontispiz des Augustinus-Lexikons zu betrachten.² Nüchtern, mit wachem Blick, unruhig gespannt, dem Betrachter zugewandt, als wolle er etwas mitteilen, sitzt Augustinus auf einem Stuhl vor einem Lesepult mit aufgeschlagenem Buch.

Dieser Augustinus erzählt in den *Confessiones*, wie er nach erster Einführung in den christlichen Glauben durch seine Mutter Monica für viele Jahre die Pfade des Manichäismus beschritten hat, dann aber auf dem Höhepunkt seiner Karriere als Rhetor in Mailand, beeindruckt vom christlichen Neuplatonismus, den ihm insbesondere Bischof Ambrosius vermittelt hatte, nach heftigem Ringen um den weiteren Weg, zum wahren Glauben in die katholische Kirche zurückgekehrt ist.³ Durch zahlreiche Schriften hat er starken Einfluss auf Philosophie, Theologie und Spiritualität im Abendland ausgeübt und auch über die Grenzen der Kirche hinausgehende Beachtung erlangt. Seine Gedanken zur Katholizität der Kirche stehen disparat zu einem Katholizismus, der seinen Anspruch lokal zentriert (*Roma caput mundi*) und sich in kontingenter juridischer Verfassung präsentiert. Diese Seite des römischen Katholizismus, die eigener Begründungen fähig sein mag, berührt Augustinus kaum.⁴ Das erwähnte Epigramm zur Heiligkeit des wohlgehüteten Ortes, der sich nur wenige Meter über einem ziemlich verrotteten Unterbau erhebt, scheint meilenweit von den Gedanken entfernt, die Augustinus zum Thema der Katholizität beizutragen hat.

NORBERT FISCHER, Jg. 1947, Studium der Philosophie, Theologie und Germanistik in Mainz und Freiburg. Professuren für Philosophie in Mainz, Trier und Paderborn. Seit 1995 Inhaber des Lehrstuhls für «Philosophische Grundfragen der Theologie» an der Kath. Universität Eichstätt.

Sofern Augustinus die Kirche Gottes als Einrichtung der Heilsgeschichte begreift, die dazu dient, allen Menschen eine von wahrer Liebe getragene Gemeinschaft mit Gott und untereinander zu ermöglichen, hat die Kirche universalen, katholischen Charakter, der durch äußere Institutionen nicht adäquat auszufüllen ist. Dem Gedanken der Katholizität der Kirche, den er in den Heiligen Schriften verkündet sieht und im Anschluss an diese Botschaft ausgearbeitet hat, spricht er einen Sinn zu, der sich nicht eindeutig anhand äußerer Kriterien auf konkrete Menschen anwenden lässt. In allgemeiner Form kann zwar erklärt werden, was die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche begründet und was den Ausschluss aus ihr zur Folge hat. Wer sich vom Glauben an das Gotteswort, von Liebe und Hoffnung leiten lässt und der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander lauter dient, ist innerhalb, wer gegen sie verstößt, ist außerhalb der Kirche. Diese an sich klaren Bestimmungen bergen aber, sobald man versuchen wollte, sie auf konkrete Menschen zu beziehen, unüberwindliche Schwierigkeiten in sich, die unlösbar mit der menschlichen Perspektive verknüpft sind, sofern kein Mensch in das Innere eines anderen sehen kann.

Seit der Ausdruck «katholisch» im allgemeinen Sprachgebrauch zur Bezeichnung für die Zugehörigkeit zum römischen Katholizismus abgesunken ist,⁵ ist die Rede von der Katholizität der einen heiligen Kirche unter Protestanten eher verpönt.⁶ So mag es angebracht sein, einige von Augustins Gedanken zur Katholizität nachzuzeichnen, die wohl in Vergessenheit geraten sind. Augustinus spricht von der christlichen Kirche und nennt sie als solche katholisch (*mor.* 1,62: «ecclesia catholica, mater christianorum uerissima»). In ähnlicher Häufigkeit spricht er von der katholischen Lehre («disciplina catholica») und vom katholischen Glauben («fides catholica»). Zusätzlich verwendet er den Ausdruck «katholisch» auch in zahlreichen anderen Verbindungen.⁷ Er sieht keinen Grund, Cyprians Satz zu widersprechen, außerhalb der Kirche, die eben «katholisch» ist, gebe es kein Heil (*bapt.* 4,24): «salus extra ecclesiam non est; quis negat?»

Augustinus hat am Ende seiner Suche nach der Wahrheit, dem seligen Leben und nach Gott zum Willen gefunden, der einen katholischen Kirche anzugehören, zur Bereitschaft, das Wort Gottes zu verkünden, in der Kirche und für sie zu wirken (*conf.* 11,2). Seinen Weg, den er als Aufstieg nach innen denkt (*trin.* 12,25: «introrsum ascendere»),⁸ beschreibt er in konzentrierter Form in der ersten Hälfte des zehnten Buches der *Confessiones*.⁹ Der Weg seiner Selbsterkenntnis und Gottsuche beginnt mit der Wendung nach außen, fährt mit der Erforschung des Inneren fort und gelangt am Ende zur Inversion der Aktivität, in der die Ewigkeit Gottes in sein zeitliches Leben einbricht (*conf.* 10,38). Die Spannung zwischen der zeitlichen Menschenwelt und der Ewigkeit Gottes bedarf laut Augustinus

einer Überbrückung, die nicht von Menschen, sondern nur von Gott ausgehen kann. Der Glaube, dass sie im Heilswirken Christi und der Kirche geschieht, ist der Kern der Heilsbotschaft und des kirchlichen Lebens, das Hoffnung und Liebe befördern soll.¹⁰

Über die strenge Untersuchung hinaus, in der die «katholische» Kirche als Ort gedacht wird, der dem Menschen wahre Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen ermöglicht, sei der Hinweis erlaubt, dass der Verfasser – trotz mancher hindernder Impulse – vergnügt und dankbar römisch-katholisch ist. Mit ihren Traditionen und ihrer Integrationskraft, mit ihrer Geist und Sinn des Menschen anregenden Liturgie, mit ihrer die Wirklichkeit aufgreifenden Intellektualität, die doch dem Geheimnis seinen Platz lässt, mit ihrer Hochschätzung menschlicher Kulturleistungen und ihrem Willen zu deren Integration, mit dem Bestreben, Verantwortung in der gesellschaftlichen und politischen Lebenswirklichkeit zu tragen, tritt die römische Kirche in einem Gewand auf, in dem sie sich als wahrer Segen erweist, ohne dass man die Gefährdungen leugnen müsste, die mit den natürlichen Kräften des Menschen ins Spiel kommen und die in anderen christlichen Denominationen gelegentlich nur und von vornherein für schlechthin verdorben gelten.¹¹

1. Zur Weite des Katholischen im Denken Augustins

Das Lehnwort «katholisch», das aus dem Griechischen stammt (abgeleitet von καθολικός) und dort die Bedeutung des Allgemeinen, des Alls, einer allgemeingültigen Regel hatte, ist zwar in der christlichen Latinität von Anfang an geläufig gewesen, gehörte aber lange Zeit «noch nicht klar zur sogenannten Sondersprache der Christen».¹² Obwohl die Augustinus bekannten *symbola fidei* das Bekenntnis zur Katholizität der einen heiligen Kirche Gottes nicht dem Wort nach enthalten haben sollen, hat er Formen des Wortes «catholicus» häufig in einem terminologisch streng auf die Sache bezogenen Sinn gebraucht.¹³ Es geht Augustinus um eine weltweite und alle Zeiten übergreifende «communio catholica», um eine «communicatio catholica», deren Zentrum eben die Universalität der «ecclesia catholica» zu sein hat. Unter dem Begriff des Katholischen ist also zunächst eine räumlich und zeitlich nicht begrenzte Größe zu verstehen, die ihre Grenzen allein am Zustand der Beziehung zwischen Gott und Mensch hat. Zudem ist zu beachten, dass Gott unfassbar bleibt und diese Beziehung sich ursprünglich nicht einem Tun des Menschen verdankt, sondern dem Wirken Gottes in der Schöpfung und in der Menschwerdung des Mittlers Jesus Christus. Der Vollbegriff der katholischen Lehre ist laut Augustinus also notwendig mit dem biblischen Glauben an die Heilsereignisse der Schöpfung und der Erlösung verbunden.

Wo der Glaube an diese beiden grundlegenden Heilsereignisse nicht in vollem Sinne zugänglich war, hat Augustinus jedoch keine überscharfen Grenzen gezogen, sondern oftmals die Nähe betont, die der biblische Schöpfungsglaube ermöglicht, der besagt, dass Gott alle Menschen auf sich hin geschaffen habe und dass aller Menschen Herz solange ruhelos sei, bis es seine Ruhe in Gott findet (*conf.* 1,1: «quia fecisti nos ad te et inquietum cor nostrum, donec requiescat in te»). Wer wirklich gut sein will, ohne faule Kompromisse zu schließen und ohne sich selbst zu überschätzen, dem mag einleuchten, dass er sein höchstes Ziel nicht aus eigener Kraft erreichen kann und dass er, um es zu erreichen, auf einen Mittler angewiesen ist (*conf.* 10,67): «mediator autem inter deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile deo, aliquid simile hominibus».¹⁴

Die Weite von Augustins Kirchenbegriff, die in der Katholizität der Kirche gründet, schließt zunächst die alttestamentlichen Gotteskinder und Propheten ein. Obwohl die Propheten selbstverständlich noch nicht das Christusereignis als Zentrum des kirchlichen Glaubens zu verkünden vermochten, haben sie laut Augustins Auffassung doch den Weg zu ihm bereitet und gehören, da die Glieder der Kirche ihrem Weg folgen sollen, in diesem Sinne auch selbst schon zur Kirche.¹⁵ Zwar bestreitet Augustinus nicht Cyprians schon erwähntes Dictum, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil, legt es aber in einem Sinne aus, der es gegen Kritik immun macht.¹⁶ Auf die Frage, ob nur wir – die Glieder der empirischen Kirche – der Leib Christi seien, antwortet Augustinus, Christus sei das Haupt aller, die seit Beginn der Weltzeit gerecht gewesen sind (*en. Ps.* 36,3,4): «numquid soli nos, et non etiam illi qui fuerunt ante nos? omnes qui ab initio saeculi fuerunt iusti, caput Christum habent.» Der Heilswille Gottes – und ebenso der Erfolg dieses Heilswillens – bezieht sich nämlich auf alle Völker (*s.* 64): «et sunt omnes gentes christianae et iterum omnes gentes non christianae. per totum agrum frumenta, per totum agrum zizania.»

Wie christliche Kirchenbauer alte Tempel überformten und an ihre Bauart anknüpften, wie selbst zu Zeiten, in denen altrömische Götter schon lange keine Rolle mehr spielten, die Erinnerung an diese alten Traditionen doch wachgehalten wurde, indem zum Beispiel die Marienkirche, die man im Mittelalter über den Ruinen des Minerva-Tempels in der Nähe des Pantheon errichtet hat, den Namen «Santa Maria sopra Minerva» erhielt, so hat Augustinus sein eigenes Denken mit Hilfe von Elementen entfaltet, die er aus der Begegnung mit vorchristlichem Denken gewonnen hatte. Von Platon empfängt er Wegweisung, auch wenn Platon selbst den Weg nicht zu Ende zu gehen vermochte.¹⁷ In den *Confessiones* entfaltet Augustinus, wie Schriften der Platoniker ihn auf den Weg der Wahrheit geführt haben, obgleich der dort gelehrt Wahrheit die Beziehung auf das wirkliche Heilshandeln Gottes noch gefehlt habe. Er weist

darauf hin (*conf.* 7,13f.), dass die Platoniker der Wahrheit nahegekommen sind, die der Prolog des *Johannes-Evangeliums* verkündet, nicht in denselben Worten, aber mit zahlreichen und vielfältigen Vernunftgründen belegt (*conf.* 7,13: «et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus»); er betont aber auch, manches Entscheidende habe er bei den Platonikern nicht finden können (*conf.* 7,13: «non ibi legi»; 7,14: «non ibi legi», «non habent illi libri», «non est ibi»). Vor allem habe der Glaube an die Menschwerdung Gottes gefehlt, der Glaube an die Beziehung, die von Gott ausgeht und in der Gott sich auf die Menschenwelt richtet. Noch in *De ciuitate dei* erklärt er, dass niemand uns näher gekommen sei als die Platoniker (*ciu* 8,5): «nulli nobis quam isti propius accesserunt.» Zwar ist es überspitzt und falsch zu sagen, er habe sich in seiner Bekehrung dem Neuplatonismus zugewandt,¹⁸ aber die Auffassung, die Hellenisierung des Christentums sei für die Frömmigkeitsgeschichte fatal gewesen, steht in diametralem Gegensatz zu Augustins Offenheit, der sich insofern als aktiver, bekennender Synkretist erweist.¹⁹

Wer überlegt, was Augustins Umgang mit den Platonikern heute bedeuten könnte, könnte anmerken, dass er ihnen nicht so ungnädig und gedankenlos begegnet ist, wie manche römisch-katholische Kritiker zum Beispiel mit Kant umgehen, die weder besonders geübt zu sein scheinen, noch besonders wahren katholischen Geist verpflichtet.²⁰ Gewiss hat ein Denker, der sich von der Botschaft des christlichen Glaubens angesprochen und getragen weiß, zuweilen sein «ibi non legi» bei Kant anzubringen, gelegentlich auch Widerspruch.²¹ Denjenigen, die gegen Kant den Vorwurf der Metaphysikfeindlichkeit, des Skeptizismus, Subjektivismus und Agnostizismus repristinieren, kann im Sinne wahrer Katholizität jedoch nur die Offenheit der Wahrheitssuche angeraten werden, mit der Augustinus den Schriften der Platoniker begegnet ist.

2. Zu Augustins Suche nach den Kriterien der Katholizität

Hans Urs von Balthasar hat Augustins Position zur «Verweltlichung» und «Bürokratisierung» der Kirche so charakterisiert: «Keiner vielleicht hat mehr gelitten unter ihrer [Sklavengestalt]: unter den Schäden, ja dem überhandnehmenden Abfall auch in ihrem Innern, keiner aber hat, mitten in den fast unerträglichen Schmerzen um diese Gestalt der Kirche, sein Dennoch klarer, heller und wissender gesprochen als er.»²² Von Ressentiments gegen die Kirche habe er sich befreien können, weil «er in der Kirche nicht eine äußere Institution verteidigte, sondern den Ort und das Zentrum des Dogmas von Gott und Christus selbst.»²³ In diesem radikalen Sinn, der die innere Beziehung jedes einzelnen Menschen zu Gott und aller Menschen untereinander in ihrer Beziehung zu Gott angeht, gibt es laut

Augustinus strenggenommen keinen Ort, also auch keinen heiligen, noch weniger einen Ort, dessen Heiligkeit sich im Komparativ aussagen ließe.

Da er nicht einmal in seinem Inneren, im Gedächtnis, den Ort der Gegenwart Gottes findet (*conf.* 10,36: «nec ibi tu eras»), gesteht er sich halb widerwillig ein, dass es nirgends den von ihm gesuchten Ort der Gegenwart Gottes gibt (*conf.* 10,37: «et nusquam locus»). Schon im dritten Buch hatte er diese Einsicht angedeutet, indem er dort erklärt, Gott sei ihm innerlicher gewesen als sein Innerstes und höher als sein Höchstes (*conf.* 3,11): «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.» Obwohl dieser Satz mit Recht immer wieder nachgesprochen und dem Nachdenken ans Herz gelegt wird, ist seine Wahrheit nicht leicht zu fassen. Leicht lässt sich begreifen, dass ein Unendliches, das ins Bewusstsein eines Endlichen eintreten könnte, entweder sich selbst verendlichte oder aber dem Endlichen Unendlichkeit verleihe.²⁴ Weil man dann jedoch annehmen müsste, dass entweder Gott seine Göttlichkeit verlöre oder die endliche Besonderheit des Menschen sich ins Unendliche hinein auflöste, hält Augustinus die bleibende Differenz von Gott und Mensch fest. Dieser von Platon schon erwähnte Hiatus hat ein Problem zur Folge, dessen Lösbarkeit laut Augustinus mit Christologie und Ekklesiologie zusammenhängt.

Zweifellos müsste Augustinus also dem Grundsatz zustimmen, den Dieter Hattrup als Kern der Erklärung der römischen Glaubenskongregation nennt, die unter dem Titel «Dominus Iesus» am 6. August 2000 veröffentlicht worden ist. Dieser Grundsatz lautet: «Gott hat gehandelt und ist in Christus wirklich auf die Erde gekommen.»²⁵ In der Tat ringt Augustinus mit der ganzen Kraft seines Denkens und Wollens um die Möglichkeit, die Wahrheit dieses Grundsatzes zu glauben. Dazu sollen einige Hinweise gegeben werden, die in Augustins *Confessiones* zu finden sind.²⁶

Augustinus hat den *Confessiones* die Aufgabe zugewiesen, Geist und Sinn seiner Leser (zu denen er sich selbst rechnet) so auf Gott zu lenken, dass es ihnen möglich wird, angesichts des Guten und des Schlechten, das sich an ihm findet, Gott als gut und gerecht zu loben (*retr.* 2,6,1): «confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum». Zwar beginnen die *Confessiones* sogleich mit dem Gotteslob (*conf.* 1,1), entleihen die Kraft zu diesem Lob zunächst aber gleichsam der Stimme des Psalmisten. In den ersten neun Büchern erzählt Augustinus seinen Weg, der mit dem Bewusstsein der Kleinheit, der Sterblichkeit, der Sündigkeit und des Hochmutes beginnt, also insgesamt mit einer Situation, die ihn keineswegs zum Lob Gottes ermuntert. Dass er sich dennoch zu diesem Lob hingezogen weiß, führt er auf eine Lockung zurück, die von Gott selbst ausgeht (*conf.* 1,1): «tu excitas, ut laudare te delectet». Indem Augustinus auf diesen Ruf Gottes eingeht, der mit der Schöpfung verbunden ist

(*conf.* 1,1: «quia fecisti nos ad te»), gelangt er auf den langen Weg der Suche, von dem er im ersten Teil der *Confessiones* berichtet. Nachdem er Gott begegnet ist und sich anschickt, ein Leben aus dem Glauben an die Liebe Gottes zu führen, stellt sich ihm die Frage, ob Gott in seiner Ewigkeit überhaupt zur Kenntnis nehme, was in der Zeit geschieht (*conf.* 11,1). Aus der in dieser Frage mitschwingenden Angst wird er durch das Wort der Schrift befreit, Gott habe am Anfang Himmel und Erde geschaffen, Gott habe die Zeit selbst geschaffen (*conf.* 11,17): «ipsum tempus tu feceras». Dieser Glaube an die Beziehung Gottes zur Zeit, die ihren Höhepunkt im Glauben an den Mittler Jesus hat (z.B. *conf.* 11,4), ist die Grundlage für Hoffnung und Liebe, die lauter Lob Gottes ermöglicht.

Von diesem Glauben, dessen Kern Schöpfung und Menschwerdung ausmachen, hängt die Möglichkeit der menschlichen Hoffnung zusammen, die wiederum Gottesliebe und Menschenliebe ermöglicht. Diese wechselseitige Liebe, in der Augustinus am Ende der Tage Ruhe zu finden hofft (*conf.* 13,51f.), ist das Fundament eines Gotteslobs, das nicht auf selbstsüchtigen Interessen gründet, sondern aus reinem Herzen kommt. Warum die Möglichkeit der Hoffnung und der Liebe mit dem Glauben an die Beziehung Gottes zur Zeit zusammenhängt, macht Augustinus beispielsweise durch seine Überlegungen im Anschluss an den Tod des Jugendfreundes deutlich, der ihn seinerzeit tief getroffen hatte. Er sieht den einzigen Trost, der Menschen in ihren Tränen bleibt, in der Hoffnung, dass ihr Weinen von Gott gehört werde (*conf.* 4,10): «nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fieret.» Er ist sich sicher, dass alle Menschen glücklich sein wollen, aber zugleich auch überzeugt, dass sie aus eigener Kraft nicht dauerhaft glücklich sein können und folglich auf die ersehnte, dauerhafte Glückseligkeit nur hoffen können, wenn sie an die liebevolle Zuwendung Gottes zu den Menschen glauben. Nur dieser Glaube bringt laut Augustinus Hoffnung und eine Liebe hervor, die glücklich macht (*conf.* 4,14).

Aus diesem Grund ist es möglich und sogar die deutlichere Methode, die Antwort auf die Frage nach der Zugehörigkeit eines Menschen zur heiligen, katholischen Kirche nicht vor allem am Zeugnis seines Mundes ablesen zu wollen, sondern viel eher an den Früchten seines Glaubens.²⁷ Unwahre Christen – Christen, die das Christsein nur heucheln – oder gar Antichristen sind folglich alle die Menschen (ob innerhalb oder außerhalb der empirischen Kirche), die als Feinde der brüderlichen Liebe wirken (*bapt.* 3,26): «huius autem fraternae caritatis inimici, siue aperte foris sint siue intus esse uideantur, pseudochristiani sunt et antichristi.» Diese brüderliche Liebe zeichnet sich durch das Wohlwollen aus, das dem Anderen dient (vgl. *bapt.* 4,16). Frucht des Glaubens ist also die Heiligkeit des Lebens (vgl. *c. Faust.* 13,16), weil nur das Geschenk des Glaubens an die vorgängige und reine Liebe Gottes reine Gegenliebe ermöglicht (z.B. *conf.* 2,1

und 11,1): «amore amoris tui facio istuc». Diesem Ziel, der Liebe Gottes im Dank für Gottes Liebe und der wohlwollenden Liebe der Menschen untereinander, dient die Kirche; indem die Kirche diesem Ziel dient, wird sie wahrhaft katholisch. Dies ist auch der Ursprung ihres sakramentalen Charakters, der so gesehen «jeder Gefahr der Magie entzogen» ist.²⁸

3. Zu Augustins Auffassung von den Grenzen der katholischen Kirche

Das Eingangstor zur katholischen Kirche, der Glaube an das Wort Gottes,²⁹ lässt sich laut Augustinus nicht draußen, sondern nur im Innersten finden (*trin.* 13,5): «nec foris est a nobis sed in intimis nobis». Wenn ein Glaubender sein Inneres aufrichtig erforscht, kann er den Glauben zwar in sich selbst sehen, nicht aber in anderen Menschen, die Glauben womöglich vortäuschen: wer nämlich meint, ein anderer glaube in seinem Inneren, kann sich in seinem Urteil nur auf Äußeres stützen, auf die Früchte, die der Glaube durch Liebe zu bringen pflegt (*trin.* 13,5). Der Glaube an Gottes Liebe zum Menschen, die Menschen zu reiner Gegenliebe und reiner Nächstenliebe befähigt, lebt ja nicht von dem, was außen erklingt oder geschrieben steht, sondern von dem Sinn, den die Wahrheit dem Denken im Inneren zueignet (z.B. *conf.* 11,5). Da Augustinus auf seinem Weg zum Glauben bemerkt hat, dass die Schrift der allegorischen Deutung bedarf, damit der Exeget von der äußeren Aussage zum inneren Sinn vordringen kann, versucht er, «die Texte auch unmittelbar auf die res spiritualis hin auszulegen».³⁰ Diese «res spiritualis» vereinigt in sich die Maßgaben, an denen sich die wahre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche erweist.

Auf dieser Grundlage warnt Augustinus vor falschen Propheten, die in der Kirche im Schafspelz auftreten, doch innen Wölfe sind (*Mt* 7,15), und fragt, wie viele Schafe es innerhalb, wie viele Schafe es außerhalb der Kirche gibt, wie viele Wölfe innerhalb, wie viele Wölfe außerhalb der Kirche sind (*Io. eu. tr.* 45,12). Gemäß dem unfassbaren Vorauswissen Gottes seien viele Menschen in der Kirche, die außerhalb zu sein scheinen, und viele Menschen seien außerhalb der Kirche, die in ihr zu sein scheinen (*bapt.* 5,38): «namque in illa ineffabili praescientia dei multi qui foris uidentur intus sunt et multi qui intus uidentur foris sunt».³¹ Sofern die Grenzen der wahren Kirche uns Menschen wesenhaft unbekannt sind, also nur Gott die Seinen kennt, kann er dem schon zitierten Wort Cyprians zustimmen, in dem dieser erklärt, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil (*bapt.* 4,24). Im Einklang mit der Schrift bezeichnet Augustinus die außen sichtbaren Früchte des Glaubens als Kriterien für die Zugehörigkeit zur Kirche.³² Obwohl sie das einzig fassbare Kriterium repräsentieren, lassen nicht einmal diese Früchte die Grenzen der Kirche ganz eindeutig offen-

bar werden, weil viele Menschen dem Ruf nur scheinbar folgen, viele ihn nicht hören, viele ihn erst später hören und befolgen (*Io. eu. tr.* 45,10). Als die schlimmeren Gegner sieht Augustinus nicht solche, die offen außerhalb der Kirche sind, sondern die anderen, die in der Kirche zu sein scheinen, in Wahrheit aber draußen sind (*s.* 354,2): «non solos eos inimicos nostros putare debemus, qui aperte foris sunt. multo enim peiores sunt qui intus uidentur, et foris sunt.» Weil die Grenzen am Ende unklar bleiben, lehnt er im Anschluss an Paulus strikt alle Versuche ab, über Außenstehende zu richten (*1 Cor* 5,12; erwähnt z.B. in *s. dom. m.* 2,59; *conf.* 13,33; *ciu.* 20,9; *spec.* 31). Folglich kann die Taufe innerhalb wie außerhalb der äußeren Grenzen der Kirche empfangen und gespendet werden.³³ Jedoch bewirkt das Sakrament Heil nur für die Guten.³⁴ Obwohl Augustinus den Donatisten insoweit entgegenkommt, als kein Weg an der Einsicht vorbeiführt, dass die Verfehltheit des menschlichen Lebens korrigiert werden muss, hält er daran fest, dass die Heiligkeit des Sakraments unverletzlich bleibt, weil sie sich der göttlichen Gnade verdankt, die ihre Wirkung unabhängig vom Grad der Heiligkeit des Spenders entfaltet.³⁵

Die Suche nach Wahrheit und einem Leben aus selbstloser Liebe, die durch Gottes Gnade und Liebe ermöglicht ist, setzt nach Augustins Weg der Gottsuche die Wendung nach innen voraus. Solange ein Mensch an Äußerem hängt, kommt er nicht zu sich selbst (*adn. Iob* 9): «non enim sum mecum: quia his haereo quae foris sunt».³⁶ Er muss die Wendung nach innen vollzogen haben, bevor er zu Gott und innerem Reichtum gelangt: «foris pauper es, sed intus diues es».³⁷ Innere Freude folgt demgemäß nur aus der Beziehung zu Gott.³⁸

Diese Beziehung sieht Augustinus einerseits als Werk der Gnade, andererseits aber als Aufgabe des menschlichen Handelns, von dem Tugend aus Freiheit gefordert ist. Tugend, die den Menschen im Wechselspiel von Freiheit und Gnade zu einem Glied im Reich Gottes erhebt, wird nicht außen, sondern innen vor Gottes Angesicht errungen (*en. Ps.* 59,15). Äußere Demut, die nicht dem Herzen entspringt, taugt nichts, da sie den Menschen nur eitel macht (*en. Ps.* 118,2,1): «foris fingis humilitatem, intus amplecteris uanitatem».³⁹ Doch behält das Äußere sein Gewicht: wer außen die Heiligkeit des Lebenswandels bewahrt, fällt nicht ganz; wer sich innen verstellt, fällt ganz (*s.* 355,6): «si foris seruat sanctitatem, dimidius cecidit; si intus habuerit simulationem, totus cecidit.» In der Zeit bleibt der Wandel zu Besserem und Schlechterem zwar stets möglich; wer am Ende zur Kirche Gottes gehört, erweist sich erst, wenn die Tür nach innen zufällt: wer dann nicht innen ist, bleibt draußen (*s.* 82,14): «subito ostium clauditur. remansit foris».

Augustins Begriff der Katholizität hat nichts Relativistisches an sich, da er der Kirche endgültige Grenzen zuspricht, auch wenn nur Gott sie

kennt und sie erst am Ende der Zeit offenbar werden. Auf die Frage, wer sie gezogen hat, antwortet Augustinus nicht eindeutig. Bekannt ist, dass er sich zuweilen zu einer problembeladenen Prädestinationslehre verstiegen hat.⁴⁰ Grundlegend aber ist sein Glaube, dass nicht Gott, der die Menschen aus Liebe geschaffen hat, Grenzen der Kirche will, sondern ihnen durch sein ewiges Wort den Weg zu ihm und zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander geebnet hat.⁴¹ Die Grenzen haben mit der Freiheit des Menschen zu tun, der die Ankunft Gottes erwarten oder versäumen kann.⁴² Diese Ankunft verheißt allen, die sich der Gnade Gottes öffnen, gemeinschaftliche Gegenwart an dem heiligen Ort, den Augustinus als «regnum tecum perpetuum «sanctae ciuitatis» tuae» erhofft (*conf.* 11,3). Für diesen unsichtbaren heiligen Ort mag es sichtbare Symbole geben, auch in päpstlichen Privatkapellen.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Unterbau ist von einem Nebeneingang aus zugänglich. Der Gang, der laut Auskunft des Geistlichen, der den Schlüssel besitzt, zum Fresco führt, ist feucht und finster, wirkt baufällig, der Putz bröckelt, Tageslicht fehlt ebenso wie elektrische Beleuchtung (defekte Stromkabel hängen von den Wänden). Der Priester unterbindet alle Versuche, sich dem vielleicht schon verdorbenen Fresco zu nähern, da es sich in einem «corridoio buio e rotto», befinde. Vgl. Mario Cempinari: *Sancta Sanctorum Lateranense*. Viterbo: Agnesotti, 1998 (mit Literaturangaben).

² Vgl. *Augustinus-Lexikon* (= *AL*) hrsg. von Cornelius Mayer, Basel: Schwabe, 1986ff., Band 1; die benutzten Abkürzungen der Werke Augustins und von Zeitschriftentiteln sind aus diesem Lexikon übernommen.

³ Vgl. Andreas Hoffmann: *Der junge Augustinus – erst Feind, dann Verfechter der katholischen Lehre*. In: *WW* 56, 1993, 16–29. Vgl. weiterhin Norbert Fischer; Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg: Herder, 1998 (= *CAH*).

⁴ Vgl. aber die Hinweise von Hans Urs von Balthasar: *Einführung*. In: *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*. Einsiedeln u.a.: Benziger, 1942 (Neuausgabe Freiburg 1991), 20f.

⁵ Zwar setzt Augustinus das Wort «katholisch» auch zur Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensrichtungen ein (z.B. *mor.*; *Gn. adu. Man.*; *bapt.*; *c. Don.*; *gest. Pel.*; *c. Iul.*). Seine Besinnung auf das Wesen des Katholischen reicht jedoch tiefer und untergräbt äußere Grenzziehungen; zum «Idealkatholizismus» Augustins vgl. Friedrich Heiler: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München: Ernst Reinhardt, 1923, bes. 97–107.

⁶ Zum Gebrauch des Ausdrucks «katholisch» im dritten Glaubensartikel bei den Protestanten vgl. z.B. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 511, 556 und 653: «credo in [...] sanctam ecclesiam catholicam». Luther übersetzt «catholica ecclesia» jeweils mit «christliche Kirche». Laut 556, Fußnote 2 folgt er damit jedoch «einer bereits seit dem 15. Jahrhundert üblichen Übersetzung» (weitere Hinweise in der Fußnote).

⁷ Weitere Begriffe, die Augustinus mit «katholisch» verbindet, sind z.B.: «salus», «lux», «christianus», «nomen», «ueritas», «communio», «communicatio»; vgl. Alfred Schindler: *Catholicus, -a*. In: *AL* 1, 815–820, bes. 817.

⁸ Vgl. Norbert Fischer: *Augustins Weg der Gottessuche* (*foris*, *intus*, *intimum*). In: TThZ 100, 1991, 91–113.

⁹ Vgl. Johann Kreuzer: *Confessiones 10. Der Abgrund des Bewusstseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch*. In: CAH 445–487 (mit weiterer Literatur). Zum Aufbau des zehnten Buches vgl. Norbert Fischer: *Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage 'quid ipse intus sim' im zehnten Buch der 'Confessiones'*. In: Roland Hagenbüchle; Reto Luzius Fetz; Peter Schulz (Hrsg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Band 1. Berlin: de Gruyter, 1998, 340–367, bes. 352, Anm. 21.

¹⁰ Vgl. dazu auch Aloysius Winter: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim u.a.: Olms, 2000, bes. 67f.

¹¹ Aber zuweilen gibt es eine verkehrte Welt, in der die römisch-katholischen Christen die Stärken ihrer Traditionen vergessen zu haben scheinen. So wurde die Osternacht 2001 in der Santa Maria dell'Anima, der deutschen Gemeinde Roms, in dürftigster Liturgie gefeiert (mit dem Hinweis: «Sie kennen ja die Riten»). In der evangelischen Marktkirchengemeinde in Wiesbaden hingegen wurde die Osternacht feierlich begangen, mit zahlreichen Elementen, die eher aus der römisch-katholischen Liturgie bekannt sind, so auch mit gregorianischem Choral.

¹² Alfred Schindler: *Catholicus*, -a. In: AL 1, 815; vgl. auch die dort gegebenen Literaturhinweise.

¹³ Das Suchprogramm des *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* (Basel: Schwabe, 1995) zeigt 1476 Stellen an, die zu beachten wären; vgl. auch hier Alfred Schindler: *Catholicus*, -a. In: AL 1, 816.

¹⁴ Vgl. *conf.* 7,24; 10,68f.; 11,4; 11,39. Platon nennt das Ziel der Verähnlichung mit Gott (*Theaitetos* 176b: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), weiß aber um die Kluft zwischen Gott und Mensch (*Symposion* 203a: θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μέγνυται) und kommt auf ein Bindeglied zu sprechen (*Politikos* 303b: θεὸς ἐξ ἀνθρώπων).

¹⁵ Wenn wir, indem wir Abraham folgen, in die Kirche aufgenommen werden, kann Abraham nicht außerhalb der Kirche sein (s. 4,11): «non enim non ad nos pertinet pater Abraham, quia ille fuit antequam nasceretur Christus de uirgine, et nos tanto post, id est, post passionem Christi facti sumus christiani, cum dicat apostolus quia «filii» sumus «Abraam», imitando fidem Abrahæ. ergo nos imitando illum ad ecclesiam admittimur, et ipsum ab ecclesia exclusuri sumus?» Vgl. T. Johannes van Bavel: *Was für eine Kirche wollt ihr? Die Weite von Augustins Kirchenauffassung*. In: *Cor unum* 38, 1980, 135–153, bes. 136ff.: «Der Umfang von Kirche und Heil: Kirche seit Abel».

¹⁶ Zur üblich gewordenen, engherzigen Auffassung dieses Wortes vgl. Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten. Nachlass*. In: Kants Schriften. Akademieausgabe, Berlin: de Gruyter, 1955, Band XXIII, 447: «Die Römisch Catholische Kirche behauptet ihre Einheit und spricht allen anderen die Seligkeit ab – die protestantische räumen jener die Seeligmachende Eigenschaft ein vereinigen sich aber zu abgesonderten Kirchen anderer Confessionen und müssen also glauben noch seeliger darinn zu werden.» Kant selbst hat sich konfessionell nicht vereinnahmen lassen; vgl. dazu Aloysius Winter: *Kant zwischen den Konfessionen*. In: *Der andere Kant*, 1–47.

¹⁷ Laut *uera rel.* 2f. ermahnt Platon zur Suche nach dem einen Gott und weist auf die Notwendigkeit der Gnade.

¹⁸ Vgl. die irige These von Prosper Alfarié: *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus. Vom Manichäismus zum Neuplatonismus* (1918). In: *Der Manichäismus*. Hrsg. von Geo Widengren. Darmstadt: WBG, 1977, 331–361; zur Korrektur vgl. Pierre Courcelle: *Les Confessiones de saint Augustin dans la tradition littéraire*. Paris: Études augustiniennes, 1963.

¹⁹ Das ist gegen Adolf von Harnack zu sagen, der selbst dem Geist seiner Zeit offen begegnet ist und ihn mit dem christlichen Glauben zu verbinden gesucht hat. Dennoch stammt gerade von ihm der oben genannte Vorwurf; vgl. *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (1886). Darmstadt: WBG (Nachdruck von 1909), 1990; z.B. 20.

²⁰ Kant werden oft Thesen unterstellt, deren Gegenteil er explizit vertritt. Wer Kritik übt, sollte sein Wissen nicht aus zweiter oder dritter Hand haben. Zur Interpretation vgl. Norbert Fischer; Dieter Hattrup: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*. Paderborn: Schöningh, 1999; dazu Aloysius Winter: *Der andere Kant*.

²¹ Vor allem scheint Kant der Sinn für das Absolute in der Geschichte zu fehlen, der für den christlichen Glauben konstitutiv ist; vgl. dazu Walter Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz: Grünewald, 1965.

²² Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 14.

²³ Ebd.; Friedrich Heiler konnte deswegen nicht ohne Recht vom «Idealkatholizismus des hl. Augustinus» sprechen; vgl. *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München: Ernst Reinhardt, 1923, bes. 97–107; vgl. auch Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 14ff.

²⁴ Laut Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (GW 5. Berlin: Akademie, 1984, 30), ist das Bewusstsein des Unendlichen «das Bewusstsein von der Unendlichkeit des Bewusstseins»; im Bewusstsein des Unendlichen wird dem Bewussten die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand. Zur Diskussion vgl. Norbert Fischer: *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*. Paderborn: Bonifatius, 1995, 254–263.

²⁵ Vgl. *Der neue Weg der Ökumene* nach Dominus Iesus. In: *ThGl* 91, 2001, 134–148; hier 134. Hattrup fügt erläuternd hinzu: «Das hört sich harmlos an, wirkt aber in der deistischen Atmosphäre von heute wie ein Paukenschlag, der die Geister wecken soll.»

²⁶ Vgl. dazu Norbert Fischer: *Einleitung*. In: Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones XI/Bekenntnisse 11*. Eingel., übers. und mit Anm. versehen. Lat.-dt., Hamburg: Meiner, 2000, XI–LXIV, aber auch 61–64. Weiterhin: *Confessiones 11. <Distentio animi>. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*. In: *CAH* 489–552.

²⁷ Augustinus bezieht sich öfter auf *Mt* 7,15f. (z.B. *bapt.* 6,1; *c. litt. Pet.* 1,26; 2,36; *ep.* 44,4).

²⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 18.

²⁹ Vgl. *conf.* 11,5: «audiam et intelligam»; dazu Aimé Solignac: *Notes complémentaires; BA* 14,572sq.

³⁰ Vgl. Mayer: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II. Teil: Die antimanichäische Epoche*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1974, 349.

³¹ Vgl. auch *en. Ps.* 106,14.

³² Vgl. *Mt* 7,16: eine Frucht ist Liebe, vgl. z.B. *ep.* 173,6; eine andere Demut, vgl. z.B. *adn. Iob* 5.

³³ Vgl. *bapt.* 1,2: «quod si haberi foris potest, etiam dari cur non potest? si dicis: non recte foris datur, respondemus: sicut non recte foris habetur et tamen habetur, sic non recte foris datur, sed tamen datur». Vgl. auch *c. ep. Parm.* 2,31; *c. ep. Parm.* 3,22; gegen die Wiedertaufe z.B. *c. ep. Parm.* 1,9.

³⁴ Vgl. *bapt.* 7,65: «salus enim propria est bonis, sacramenta uero communia bonis et malis»; vgl. *bapt.* 3,18: «ille baptismus quasi alienus aut alius inprobetur, ut alter tradatur, sed ut idem ipse, qui propter discordiam foris operabatur mortem, propter pacem intus operetur salutem»; *Io. eu. tr.* 6,14; *bapt.* 3,13.

³⁵ Vgl. *c. ep. Parm.* 2,30: «unde consequenter intellegitur peruersitatem hominum esse corrigendam, sanctitatem autem sacramentorum in nullo peruerso esse uiolandam; constat enim eam in peruersis et sceleratis hominibus, siue in eis qui intus sunt siue in eis qui foris sunt, inpollutam atque inuiolabilem permanere».

³⁶ Vgl. *s.* 60,3: «ut accedat aurum, perit fides; ut foris uestiaris, intus exspoliaris.»

³⁷ Vgl. *en. Ps.* 66,3; *ciu.* 1,10; *en. Ps.* 30, 2,3,12; *s.* 96,2: «iam uides quia foris es. amare te coepisti: sta in te, si potes. quid is foras? numquid pecunia diues factus es, amator pecuniae? coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te.» *en. Ps.* 4,8: «non ergo foris quaerenda est laetitia[...] sed in ipso corde».

³⁸ Vgl. *s.* 155,6: «si ergo scribatur lex dei in corde tuo, non foris terreat, sed intus mulceat»; vgl. auch *qu. eu.* 2,21; zum Gebt vgl. z.B. auch *s. dom. m.* 2,11 und 2,40; vgl. auch *s.* 315, 5: «foris clamabas, et intus orabas».

³⁹ Vgl. *en. Ps.* 147,10: «nam tu si esse uolueris aut non uirgo corde, aut, etsi uirgo, inter fatuas uirgines, foris remanebis, et frustra pulsabis.»

⁴⁰ Eine solche Auffassung käme in die Nähe einer häretischen Prädestinationsauffassung, womit die geschichtliche Entwicklung korrespondiert, nach welcher «die augustinische Prädestinationslehre [...] in der Lehre der Kirche kein volles Heimatrecht» erhalten hat; vgl. Gotthard Nygren: *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

1956, 9. Zur Dialektik von Freiheit und Gnade vgl. auch Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorisimos-Problematik*. Bonn: Bouvier, 1986, bes. 268–295.

⁴¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Einführung*, 15: «Die Menschwerdung Gottes im Menschen Christus ist daher notwendig eine (wenn auch natürlich nicht hypostatische) Verbindung Gottes mit dem corpus humanum überhaupt.»

⁴² Exemplarisch sind hier Augustins Auslegungen zum Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (*Mt* 25,1–13); vgl. *ep.* 140,75–84; 147,11; *s.* 93,3–5.10.14.17; *s.* 149,12; *diu.* 59,2f.; *uirg.* 43.

HERMANN J. POTTMEYER · BOCHUM

DIE VERWIRKLICHUNG DES 2. VATIKANISCHEN KONZILS

Zentrales Anliegen des Großen Jubiläums 2000

In seinem Apostolischen Schreiben «*Tertio Millennio Adveniente*» zum Großen Jubiläum 2000 hat Papst Johannes Paul II. mit auffallendem Nachdruck zur Verwirklichung des 2. Vatikanischen Konzils eingeladen. Es ist nicht der erste Aufruf zu einer vertieften Rezeption des Konzils, der sich an die ganze Kirche wendet. Ihm ging das Schlussdokument der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 voraus, das demselben Anliegen gewidmet war.

Beide Dokumente bezeugen die Dynamik des konziliaren Ereignisses, das auch 35 Jahre nach seinem Abschluss die Tagesordnung der Kirche bestimmt. Zu seiner Dynamik gehören auch die Widerstände, auf die seine Verwirklichung stößt. Jedes der beiden Dokumente versucht auf seine Weise, Hindernisse zu überwinden, und weist auf Stärken und Schwächen der bisherigen Rezeption hin. Ein Vergleich der beiden Dokumente wirft ein Licht auf die jüngeren Etappen der Rezeption des Konzils, ihre Akzente und die sich stellenden Aufgaben.

1. «Tertio Millennio Adveniente»

Der Stellenwert, den der Papst dem Konzil und seiner Verwirklichung beimisst, kann kaum höher angesetzt werden. In betontem Kontrast zu jenen Stimmen, die im Konzil ein Unglück für die Kirche und den Beginn ihres Niedergangs sehen, bezeichnet er das Konzil als ein von der göttlichen Vorsehung gewirktes Ereignis. Auch wenn er die Kontinuität der Lehre betont, sieht er mit dem Konzil eine «neue Epoche» im Leben der Kirche anbrechen (TMA 18). Neuartig ist für ihn insbesondere «ein neuer, bis dahin nicht bekannter Ton» in den konziliaren Beschlüssen.

HERMANN JOSEF POTTMEYER, Jahrgang 1934, ist Priester der Diözese Münster, Professor der Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum; Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission.

«Die Konzilsväter haben in der Sprache des Evangeliums, in der Sprache der Bergpredigt und der Seligpreisungen gesprochen.» (TMA 20) Aber auch in der Lehre sieht er Neues: «In der Konzilsbotschaft wird Gott in seiner absoluten Herrschaft über alle Dinge, aber auch als Garant der authentischen Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeit dargestellt.» Der Papst will beides – die Herrschaft Gottes und die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten – zusammengehalten wissen, wobei er sich wohl bewusst ist, dass diese Lehre inzwischen ihre Kritiker gefunden hat.

Was die einzelnen Lehrinhalte des 2. Vatikanums angeht, zu deren vertiefter Rezeption der Papst einlädt, nennt er auch jene, die während und nach dem Konzil auf Vorbehalte stießen: der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, die spezifische Bedeutung des Alten Bundes und Israels, die Würde des persönlichen Gewissens und das Prinzip der religiösen Freiheit. Das ökumenische Anliegen zieht sich wie ein roter Faden durch das päpstliche Schreiben. Besondere Beachtung findet, dem Schwerpunkt des Konzils entsprechend, die Ekklesiologie. Hier fällt auf, dass der Papst keiner der vielen Metaphern, die das Konzil für die Kirche anführt, den Vorzug gibt. Hervorgehoben wird aber die Wiederentdeckung der bischöflichen Kollegialität und des konziliaren Charakters der Kirche, die sich in der zunehmenden synodalen Praxis der Kirche fruchtbar erwiesen habe (TMA 21).

Vier Themen in «Tertio Millennio Adveniente» sind es, bei denen der Papst zwar an das Konzil anknüpfen kann, die aber jetzt eine deutliche Vertiefung erfahren. An erster Stelle ist die pneumatologische Akzentsetzung zu nennen. Die pneumatologische Perspektive spielte zwar im Konzil und seinen Beschlüssen eine wichtige Rolle, wurde aber noch nicht konsequent entfaltet. Schon Papst Paul VI. hatte auf dieses Defizit aufmerksam gemacht. Das Große Jubiläum solle «eine besondere Sensibilität für alles wecken, was der Geist der Kirche und den Kirchen (vgl. Offb 2,7ff.) wie auch den einzelnen Menschen durch die Gnadengaben zum Dienst an der ganzen Gemeinschaft sagt» (TMA 23). Deshalb rechnet der Papst «zu den wichtigsten Aufgaben» der Gegenwart «die Wiederentdeckung der Anwesenheit und Wirksamkeit des Geistes, der in der Kirche wirkt, sei es in sakramentaler Gestalt..., sei es vermittels vielfältiger Gnadengaben, Aufgaben und Dienste, die von Ihm zu ihrem Wohl geweckt worden sind» (TMA 45).

Zeichen der Hoffnung auf kirchlichem Gebiet, die sich dem Wirken des Geistes verdanken, sind für den Papst «das aufmerksamere Hören auf die Stimme des Geistes durch die Annahme der Charismen und die Förderung der Laien, die intensive Hingabe an das Anliegen der Einheit aller Christen (und) der dem Dialog mit den Religionen und mit der modernen Kultur gewährte Raum» (TMA 46).

Das Vertrauen auf das universale Wirken des Geistes erlaubt es dem Papst, Zeichen der Hoffnung auch in der sozialen und politischen Entwicklung zu entdecken: «die von der Wissenschaft, der Technik und vor allem von der Medizin im Dienst am menschlichen Leben erzielten Fortschritte, das lebhaftere Verantwortungsgefühl gegenüber der Umwelt, die Anstrengungen zur Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit überall, wo sie verletzt wurden, der Wille zu Versöhnung und Solidarität zwischen den Völkern». Diese Zuversicht verbindet ihn mit der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» und bildet einen Kontrast zu den «Unheilspropheten» (Johannes XXIII.) in der Kirche.

Ein zweites solcher Themen, die im Konzil eher im Schatten blieben, ist «die Vorzugsoption der Kirche für die Armen und die Randgruppen», der ein eigener Abschnitt gewidmet ist (TMA 51). Der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden gehörte zur Vorbereitung des Jubeljahres.

Das dritte dieser Themen ist die Erinnerung an die zahlreichen Märtyrer unserer Zeit. «Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden.» (TMA 37) Ihr Zeugnis und das der anderen heiligen Menschen unserer Zeit dürfe nicht vergessen werden. Wie in der ersten Zeit der Kirche sei ihr Zeugnis auch heute der Erweis der allmächtigen Gegenwart des Erlösers und seines Geistes. Deshalb ordnete der Papst die Aktualisierung der Martyriologien an.

Schließlich das vierte dieser Themen: die Einladung zur Gewissensprüfung angesichts der Sünden in der Kirche und durch Kirche und Christen. Auch hier kann der Papst an deutliche Worte des Konzils anknüpfen. Neu ist indes, in welcher Konkretheit er solche Sünden benennen will. Die Einladung zur Gewissensprüfung betrifft auch die Verwirklichung des 2. Vatikanums. Nach je einer Frage zur Offenbarungskonstitution und zur Liturgiekonstitution heißt es zur Kirchenkonstitution: «Wird in der Universalkirche und in den Partikularkirchen die *Communio-Ekklesiologie* von *Lumen gentium* dadurch gefestigt, dass man den Charismen, den Diensten und den verschiedenen Formen der Teilnahme des Gottesvolkes Raum gibt, ohne deshalb einem Demokratisismus oder einem Soziologismus zu frönen, der nicht die katholische Sichtweise der Kirche und den wahren Geist des 2. Vatikanums widerspiegelt?» (TMA 36) Hier wird genau jene Frage formuliert, die heute häufig zur Polarisierung in der Kirche beiträgt. Der letzte Punkt der Gewissensprüfung betrifft die Pastoralkonstitution und das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft: Wie lassen sich ein offener, achtungsvoller Dialog und das Zeugnis der Wahrheit miteinander vereinbaren?

Dieser Befund bliebe jedoch unvollständig, wenn uns ein zentrales Anliegen entgehen würde, das den ganzen Text von «*Tertio Millennio Adveniente*» durchzieht und die Verwirklichung des Konzils betrifft. Es

geht um die Berufung aller Glieder des Gottesvolkes, deren Glauben vertieft werden soll zu einem reiferen Bewusstsein ihrer Verantwortung für die Kirche und deren Sendung. In allen Gläubigen die Fügsamkeit zu wecken gegenüber dem Wirken des Geistes, damit sie bereit seien zum Zeugnis – das bezeichnet der Papst als das vorrangige Ziel des Jubeljahres (TMA 18,42). Denn die Wiederentdeckung der Wirksamkeit des Geistes in den vielfältigen Charismen, Aufgaben und Diensten sei eine Frucht des 2. Vatikanums, die im Jubeljahr offenkundig werden sollte in einem neuen Frühling christlichen Lebens. Dazu gehöre es auch, den Charismen, den Diensten und den verschiedenen Formen der Partizipation des Gottesvolkes Raum zu geben und aufmerksamer auf die Stimme des Geistes zu hören, die in den Charismen und in den Laien vernehmbar sei.

Auf den ersten Blick mag das als bloße pastorale Anleitung erscheinen. In Wirklichkeit handelt es sich um die zentrale Frage der *Communio-Ekklesiologie*, die häufig hinter der Diskussion der Strukturen verborgen bleibt, nämlich um die Frage nach den Subjekten der *communio*. Gilt schon für die Demokratie, dass sie nur funktionieren kann, wenn die Bürger ihre demokratische Verantwortung wahrnehmen, so ist das vergleichsweise umso mehr in der Kirche der Fall, wenn sie als *communio* gelingen soll. Denn zu einer wirklichen *communio fidelium* kann die Kirche nur werden, wenn möglichst viele ihrer Glieder ihre christliche Berufung aus Taufe und Firmung annehmen, ihr persönliches Charisma wahrnehmen und so zu verantwortlichen Subjekten in der Kirche werden, die deren Sendung mittragen. Das ist ungleich anspruchsvoller als die demokratische Verantwortung und Tätigkeit im politischen Bereich. Ein verantwortliches Subjekt in der Kirche zu sein, erfordert die entsprechende Bereitschaft, Hingabe und Kompetenz. Zu dieser Kompetenz gehört es, den Glauben zu kennen und zu leben, hörfähig zu sein für die Stimme des Geistes und die Kirche in ihrem göttlichen Geheimnis zu lieben. Ohne die *communio* mit dem dreifaltigen Gott zu leben, kann niemand Subjekt der *communio fidelium* sein. Der bloße Anspruch auf Mitsprache ohne die entsprechende Kompetenz oder die Bereitschaft, sich diese Kompetenz zu erwerben, bewirkt keine *communio*, sondern Frustration (vgl. P. Weß, *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*, Thaur 1998).

2. Das Schlussdokument der Bischofssynode von 1985

Kritiker haben der Synode eine «Flucht in das Mysterium» vorgeworfen, mit der sie sich vor den drängenden Fragen einer weiteren Kirchenreform gedrückt habe. Die Synode hat sich in der Tat ihrem Auftrag entsprechend auf die Probleme der Interpretation und Rezeption des Konzils beschränkt. Ferner fällt auf – auch darauf zielt die Kritik –, dass das Leit-

wort *communio* hier das in «Lumen gentium» dominante Leitwort *Volk Gottes* in den Hintergrund gedrängt hat. Es erregte damals allgemeine Verwunderung, dass es nun sogar heißt: «Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.» (II C 1) Welches Anliegen war dafür bestimmend?

Tatsächlich lassen sich auf der Synode drei Gruppen ausmachen, die sich durch ihr leitendes Anliegen unterschieden. Die erste Gruppe, deren Kern mitteleuropäische Bischöfe bildeten, beklagte, dass unter Berufung auf das Leitwort *Volk Gottes* eine Anpassung der Kirche an die demokratische Gesellschaft gefordert und die Reform der Kirche fast ausschließlich von einer Änderung der kirchlichen Strukturen erwartet werde. Die wahre Reform der Kirche hänge aber in erster Linie von der Bekehrung der Herzen und der Hinwendung zu Gott ab. Deshalb müsse die Kirche wieder deutlicher als Mysterium vorgestellt werden.

Die zweite Gruppe, hauptsächlich aus Bischöfen der Englisch sprechenden Welt bestehend, beklagte dagegen, dass die weitere Entwicklung der kollegialen und synodalen Strukturen blockiert werde, was viele Katholiken enttäuscht habe. Es fehle an einer verantwortlichen Partizipation der Laien. Diese Bischöfe wollten, dass die Kirche stärker als bisher als *communio* gestaltet und damit für die heutige Gesellschaft überzeugender werde. Schließlich lässt sich noch eine dritte Gruppe feststellen, vornehmlich aus der so genannten Dritten Welt, die vom Anliegen der Befreiungstheologie bewegt wurde. Stichwörter waren für die erste Gruppe *Mysterium*, für die zweite Gruppe *communio* und für die dritte Gruppe *Option für die Armen*. Unverkennbar verbanden sich die unterschiedlichen Leitworte mit unterschiedlichen Situationen und Anliegen.

Wie haben nun diejenigen, die für die Abfassung des Schlussdokuments verantwortlich waren, ihre Aufgabe gelöst? Da der gemeinsame Schlussbericht an der Divergenz der Anliegen zu scheitern drohte, versuchten sie, allen drei gerecht zu werden. Aber spricht nicht die betonte Dominanz des Begriffs der *communio* für einen totalen Sieg der zweiten Gruppe? Nein! Es war vielmehr seine Polyvalenz, die diesem Begriff die unerwartete Zentralstellung in der synodalen Interpretation des Konzils verschaffte. Aufgrund seiner Polyvalenz schien der Begriff *communio* geeignet, die drei Anliegen miteinander zu verbinden. Im Unterschied zum konziliaren Leitwort *Volk Gottes* war er im Streit der Interpretationen noch unbelastet geblieben.

Wenn wir das Dokument überschauen, finden wir im ersten Drittel das Anliegen der ersten Gruppe, das Mysterium der Kirche, berücksichtigt. Zweifellos ist dem hier vertretenen Anliegen darin Recht zu geben, dass das erste Kapitel von «Lumen gentium» über das Mysterium der Kirche zu den Lehrstücken des Konzils gehört, die am wenigsten vom kirchlichen

Bewusstsein angeeignet wurden und dass darin eine fundamentale Schwäche der nachkonziliaren Konzilsrezeption liegt. Kritisch ist indes anzumerken, dass das Mysterium der Kirche von der Synode in einer Weise thematisiert wird, die es in eine Art von Gegensatz bringt einmal zur Strukturreform und zum anderen zur gegenwärtigen Gesellschaft. Vergleicht man dieses Kapitel mit den entsprechenden Passagen in «*Tertio Millennio Adveniente*», ergibt sich, dass die ungleich stärker entwickelte pneumatologische Perspektive im päpstlichen Schreiben weder einen Gegensatz zwischen Mysterium und Strukturreform noch eine einseitig negative Beurteilung der gesellschaftlichen Entwicklung aufkommen lässt.

Das Herzstück des ganzen Dokumentes bildet aber zweifellos das Kapitel, das sich mit der Kirche als *communio* befasst. Ausdrücklich wird auf den «komplexen» Charakter, also auf die Polyvalenz des Begriffs verwiesen. Worin besteht seine Polyvalenz, die ihn geeignet macht, die unterschiedlichen Anliegen zu integrieren?

Grundsätzlich ist mit *communio* – so die Synode – die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Aus ihr baut sich die Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf. Diese Bedeutung entspricht dem Anliegen der ersten Gruppe, die das Mysterium der Kirche betont sehen wollte. Anschließend stellt die Synode heraus, dass die *Communio*-Ekklesiologie die Grundlage der Ordnung in der Kirche bildet, besonders für die Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt, für die Kollegialität und für die verschiedenen Formen der Partizipation und Mitverantwortung aller Gläubigen. Das alles war genau das Anliegen der zweiten Gruppe. In diesem Zusammenhang wurde eine weitere Klärung des Status der Bischofskonferenzen und der möglichen Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche empfohlen. Mit all dem waren auch wesentliche Inhalte der Volk-Gottes-Ekklesiologie integriert.

Schließlich wurde auch jenes Leitwort integriert, das das Verbindungsglied zwischen «*Lumen gentium*» und «*Gaudium et spes*» darstellt: die Kirche als universales Heilssakrament. So heißt es: «Die Kirche als *communio* ist Sakrament für das Heil der Welt.» (II D 1) Im folgenden Kapitel, das die Bedeutung der Pastoralkonstitution hervorhebt, werden Anliegen der Bischöfe der Dritten Welt angesprochen: Inkulturation, die Option für die Armen, der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen. Eine kritische Zurückhaltung gegenüber manchen Bestrebungen der Inkulturation und der Befreiungstheologie sind jedoch deutlich spürbar.

Den Verfassern des Schlussdokumentes ist zweifellos ein Kabinettstück der Integration unterschiedlicher Anliegen gelungen. Die polyvalente Bedeutungsbreite des Leitwortes *communio* ist nicht zu leugnen. Zudem wurde dieses Leitwort zum Ausdruck der gemeinsamen positiven Wertung des 2. Vatikanums durch die Synodenväter und diente damit als Pro-

grammwort für die weitere und vollere Verwirklichung des Konzils. Es ist richtig: Der Begriff *communio* entspricht der Grundintention der Ekklesiologie des Konzils. Aber jetzt erst – nach der Synode – begann die eigentliche Hausse der *Communio*-Ekklesiologie, die das belastete Leitwort *Volk Gottes* in den Hintergrund drängte. Seine Bedeutungsbreite, seine Dominanz und seine Befruchtung mit zahlreichen, teilweise gegenläufigen Anliegen wurden im Laufe der Zeit indes zur Belastung für das Leitwort *communio*. Da es Anliegen des Leitwortes *Volk Gottes* an sich gebunden hatte, wurden der *Communio*-Ekklesiologie nun dieselben Vorwürfe gemacht wie diesem: sie konzentrierte sich auf die Reform der äußeren Strukturen und strebe eine Demokratisierung der Kirche an. Von der Gegenseite traf sie der Vorwurf, im Interesse des Zentralismus, des Integrismus und der Restauration eingesetzt zu werden. Dieser Vorwurf verstärkte sich vor allem nach dem Schreiben der Glaubenskongregation «über einige Aspekte der Kirche als *Communio*» von 1992. Zahlreiche Theologen verhalten sich heute reserviert gegenüber der *Communio*-Ekklesiologie und fordern eine Rückkehr zum Begriff *Volk Gottes* als ekklesiologischem Leitwort. Andere sind um eine weitere Ausarbeitung der *Communio*-Ekklesiologie bemüht. Zudem wird auch den anderen biblischen und konziliaren Bildern der Kirche ihr eigenes Gewicht zuerkannt und auf deren einander ergänzende Bedeutungen aufmerksam gemacht, um die Vieldimensionalität der Kirche einzufangen.

Die inzwischen eingetretene Belastung des Begriffs *communio* mag der Grund sein, weshalb dieser Begriff in «*Tertio Millennio Adveniente*» im Vergleich zu früheren Äußerungen des Papstes zurückgetreten ist. Umso mehr fällt auf, dass der Papst bei seiner Gewissensfrage an die Kirche aber den Ausdruck «*Communio*-Ekklesiologie» sehr wohl verwendet, wenn er nämlich fragt, ob den verschiedenen Diensten und den Formen verantwortlicher Partizipation genügend Raum gegeben werde, ohne dabei dem Missverständnis des Demokratismus zu verfallen.

Welche Folgerungen lassen sich aus unseren Beobachtungen für eine weitere und vollere Verwirklichung des 2. Vatikanums ziehen?

3. Ausblick

Die erste Frage, die sich aufdrängt, ist die nach dem Schicksal des Leitwortes *Volk Gottes*. Berechtigt die Tatsache, dass es vielleicht missverstanden und missbraucht wurde, dazu, es in den Hintergrund zu drängen oder gar durch ein anderes Leitwort zu ersetzen? Wie alle Metaphern der Kirche hat auch *Volk Gottes* mehrere Aspekte und erfüllt mehrere Funktionen. Wie schon erwähnt, stand im Hintergrund der Wahl dieses Leitwortes durch das Konzil der Wunsch Pauls VI., die Kirche als eine konkrete und

geschichtliche Wirklichkeit vorzustellen, d.h. als ein in der Geschichte handelndes und sich wandelndes Subjekt. Als ein solches Subjekt, das sich von anderen geschichtlichen Subjekten wie etwa dem Staat unterscheidet, war sich die Kirche im Laufe der Neuzeit immer mehr bewusst geworden.

Darüber hinaus erfüllt dieses Leitwort noch andere Funktionen. Es lässt die Kontinuität zur Berufung Israels erkennen. Es bringt den heilsgeschichtlichen Status der Kirche zum Ausdruck, noch auf dem Weg zum vollendeten Reich Gottes zu sein. Es betont die Priorität des Handelns und der Gnade Gottes. Schließlich verband das Konzil mit *Volk Gottes* die Wahrheit von der gemeinsamen Berufung und Sendung aller Glieder der Kirche und ihrer fundamentalen Geschwisterlichkeit als Schwestern und Brüder Christi. Jeder dieser Aspekte ist unaufgebbar, wenn man der Verwirklichung des 2. Vatikanums dienen will.

Dem Leitwort *Volk Gottes* sind die anderen Metaphern zugeordnet. *Volk Gottes* ist die Kirche nur «in Christus», d.h. als *Leib Christi*. *Volk Gottes* ist sie nur «im Heiligen Geist», d.h. als *Tempel des Heiligen Geistes* oder – wie das Konzil sagt – «in Spiritu Sancto congregata» (CD 11). Als *Volk Gottes* ist die Kirche berufen, Zeichen und Werkzeug, d. h. *Sakrament* des Reiches Gottes und seines Kommens zu sein. Jede dieser Metaphern hat noch einmal ihr eigenes Bedeutungsspektrum und ihre eigenen Funktionen, womit sie sich gegenseitig ergänzen und möglicherweise korrigieren. Sie können zueinander in einer fruchtbaren Spannung stehen, sie sollten deshalb aber nicht einander verdrängen oder ersetzen wollen.

Nun zum Leitwort *communio*. Es dient vor allem dazu, die Qualität der Beziehungen einmal zwischen dem dreifaltigen Gott und seinem Volk und zum anderen der Glieder des Volkes Gottes untereinander zu kennzeichnen. Unter dem zweiten Aspekt sprechen wir von der Kirche als *communio fidelium*, als Gemeinschaft der Brüder und Schwestern Jesu Christi. Beide Beziehungsverhältnisse, die *communio* aus und mit Gott und die *communio* untereinander, werden auch unter dem Leitwort *Volk Gottes* thematisiert.

Was mit *Volk Gottes* nicht angesprochen wird, sind die inneren Strukturverhältnisse der Kirche. Das aber geschieht mit *communio*. Das Schlussdokument der Synode von 1985 stellte fest: Die Communio-Ekklesiologie ist «die Grundlage für die Ordnung in der Kirche» (II C 1). Der Communio-Gestalt der Kirche sollen die Formen der Kommunikation und Partizipation entsprechen. Sie soll ferner – wie es in «Tertio Millennio Adveniente» heißt – den verschiedenen Charismen, Aufgaben und Diensten Raum geben. Zudem soll sie sich auch in einem angemessenen Verhältnis von Einheit und Vielfalt äußern. Die Communio-Gestalt soll ferner auf der Ebene der kirchlichen Ämter zum Ausdruck

kommen, im Bischofskollegium, im rechten Verhältnis von Primat und Kollegialität und in der Beziehung zwischen dem Bischof und seinen Priestern und Diakonen. Ein wichtiges Stichwort in diesem Zusammenhang ist schließlich der Ausdruck *communio ecclesiarum*, welcher das Beziehungsverhältnis zwischen Universalkirche und Partikularkirchen benennt.

Wir stellen also fest: Das Leitwort *communio* sollte das Leitwort *Volk Gottes* im Hinblick auf dessen unersetzbare Funktionen nicht verdrängen oder ersetzen. Umgekehrt sollte *communio* wegen seines möglichen Missbrauchs im Interesse von Zentralismus und Integralismus nicht zugunsten von *Volk Gottes* aufgegeben werden, wie manche Theologen heute vorschlagen. Tatsächlich sind beide Metaphern eng miteinander verbunden, *communio* bietet aber wichtige Ergänzungen in struktureller Hinsicht. Zudem gibt *communio/koinonia* einen wichtigen Hinweis auf das Mysterium der Kirche und ist in ökumenischer Hinsicht von großer Bedeutung.

Die beiden Leitworte *Volk Gottes* und *communio* beleuchten sich wechselseitig aber noch in anderer Hinsicht. Wir erkannten einen Vorzug von *Volk Gottes* darin, dass damit die Kirche als ein konkretes, geschichtliches und handelndes Subjekt vorgestellt wird. Wenn nun vom Subjekt Kirche gesprochen wird, drängt sich eine Frage auf: Sind hier ausschließlich die Institution Kirche und deren amtliche Repräsentanten gemeint, die für die Kirche sprechen und handeln? Dann wären wir wieder bei jenem klerikalistischen Kirchenbild, welches das 2. Vatikanum mit dem Leitwort *Volk Gottes* überwinden wollte. In der Vergangenheit wurde das klerikalistische Kirchenbild bisweilen noch dadurch verstärkt, dass die institutionelle Seite der Kirche in einer Weise als *Leib Christi* begriffen wurde, die einer Identifikation mit Christus nahe kam. Dann wurde aus dem Sprechen und Handeln im Namen Christi der amtlichen Repräsentanten der Kirche nahezu ein *opus operatum*, ein Sprechen und Handeln Christi selbst, und zwar weit über den Bereich der sieben Sakramente hinaus, wo die Träger des Weihesakramentes tatsächlich in *persona Christi* handeln. Das Konzil war sich sowohl beim Vergleich der Kirche mit der hypostatischen Union wie bei der Einführung der Metapher *Sakrament* für die Kirche dieser Gefahr bewusst und betonte deshalb sehr deutlich den analogen Charakter des Vergleichs und der neuartigen Benennung.

Wenn nun aber im Kontext der Volk-Gottes-Ekklesiologie vom Subjekt Kirche gesprochen wird, ist genau jene gefährliche Identifikationsfigur ausgeschlossen – eine Figur, die im Übrigen einen weiten Schatten wirft. Subjekt ist die Kirche als *Volk Gottes* nur in der Form einer *communio* von Subjekten, eben in Gestalt der *communio fidelium*. Ohne deren wirksame Partizipation ist vielleicht die Hierarchie Subjekt, nicht aber die Kirche, das *Volk Gottes*. Die *communio fidelium* ist die gestaltgebende Form der Institution Kirche und die Form ihres Subjektseins.

Hier wird nun jenes Anliegen wichtig, das sich wie ein roter Faden durch «Tertio Millennio Adveniente» zieht. Es betrifft – wie wir sahen – die notwendige Kompetenz, ohne die niemand tragendes Subjekt in der Kirche sein kann und ohne die alle Formen der Partizipation ins Leere laufen. Dieses Anliegen zu verfolgen und das Bewusstsein dafür zu schaffen, was es heißt und erfordert, verantwortliches Glied der Kirche zu sein, ist in der Tat an der Zeit. Der Papst spricht hier zu Recht vom wichtigsten Ziel des Jubeljahres, wenn der Verwirklichung des 2. Vatikanums gedient werden soll.

Diesem Beitrag liegt der Eröffnungsvortrag des Internationalen Kongresses «Die Verwirklichung des 2. Vatikanischen Konzils» vom 25.-27. Feb. 2000 in Rom zugrunde, der im Rahmen des Grossen Jubiläums des Jahres 2000 stattfand.

JAN-HEINER TÜCK

EINHEIT DER KIRCHE DURCH VIELFALT DER KONFESSIONEN?

Zur Kritik der «pluralistischen Ekklesiologie» in Dominus Iesus

[...] wir Katholiken verstehen uns nicht als Konfession, sondern als Kirche.¹

Wir sollten heute besser erkennen, dass es in der pluralistischen Gesellschaft neben Gesprächsbereitschaft und Toleranz notwendig ist, dass man seinen eigenen, unverwechselbaren Standort markiert, dass man keine Angst hat, verschieden zu sein, dass man sich weder versteckt noch auf falsche Weise anpasst. [...] Die Nacht, in der alle Katzen gleich grau sind, müsste eigentlich vorbei sein.²

KARL LEHMANN

Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 6. August 2000, *Dominus Iesus*, hat vielfältige Reaktionen ausgelöst, die das eigentliche Anliegen des Textes teilweise verdunkelt haben. Nach der ersten, überwiegend kritischen Resonanz in den Medien, die sicher nicht allein auf einen verbreiteten antirömischen Affekt zurückgeführt werden kann, ist inzwischen eine Reihe ausführlicherer theologischer Stellungnahmen erschienen.³ Überblickt man diese, fällt auf, dass nur die wenigsten das Dokument mit einer Hermeneutik des Wohlwollens gelesen haben. Auch wenn in Rechnung zu stellen ist, dass Kritik zu den unerlässlichen Funktionen wissenschaftlicher Theologie gehört, überrascht doch die Schärfe, mit der manche Kommentare auf *Dominus Iesus* reagiert haben. «Die Erklärung *Dominus Iesus* ist eine Kombination aus mittelalterlicher Rückständigkeit und vatikanischem Größenwahn», urteilt der Tübinger Theologe Hans Küng.⁴ Leonardo Boff sekundiert ihm und bezeichnet das Dokument als «Papier von Schulmeistern und Beckmessern», ja als «Erzeugnis eines geschlossenen eisernen Systems»⁵. Auch der Vorstand der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie bescheinigt *Dominus Iesus*

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. und Lehrbeauftragter an der Universität Luzern.

«Tendenzen zur Ideologisierung und fundamentalistischen Überfremdung des Glaubens»⁶. Die kritischen Stimmen ließen sich leicht vermehren. Andererseits wurde das Dokument aber auch als überfällige Klarstellung begrüßt, es beende die Ära einer falsch verstandenen Höflichkeit in der Ökumene.⁷ Leo Scheffczyk attestiert *Dominus Iesus* einen «wohlgefühten, konsistenten Gedankenbau, der sich wohltuend abhebt von den schweifenden Spekulationen einer relativistischen Theologie, die hier ihre eigene Relativierung erfährt» und hält das Mahnschreiben «angesichts der Misere der vom Fehl- und Falschglauben geschüttelten Kirche»⁸ für mehr als dringlich. Angesichts dieser zwiespältigen Resonanz interessiert um so mehr die Frage, worum es dem Dokument in der Sache geht und gegen welche Strömungen es sich richtet.

Dominus Iesus hat den Finger auf zwei wunde Punkte gelegt: Der eine betrifft den universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Bekenntnisses in einer Welt, die zunehmend von einem Pluralismus der Religionen gekennzeichnet ist. Er soll hier nur kurz erörtert werden, da er zwischen den christlichen Konfessionen im Grundsatz nicht strittig ist. In den ersten drei Teilen geht es um die Korrektur theologischer Strömungen, welche das christologische Dogma aus Gründen des interreligiösen Dialogs abschwächen. Neben inkulturationstheologischen Ansätzen in Indien (Jacques Dupuis SJ, Raimundo Panikkar) dürfte hier die Herausforderung durch die *pluralistische Religionstheologie* im Hintergrund gestanden haben.⁹ Theologen wie John Hick und Paul F. Knitter, die im deutschsprachigen Raum in Perry Schmidt-Leukel einen versierten Advokaten gefunden haben¹⁰, halten nicht nur eine Vielfalt von prinzipiell gleichberechtigten Heilswegen für möglich, sondern stellen auch den klassischen Unbedingtheitsanspruch des Christentums unter Intoleranzverdacht und plädieren um der Dialogfähigkeit willen für dessen Preisgabe. Im Gegenzug vertreten sie die Auffassung, dass die *göttliche Wirklichkeit an sich* in keiner *geschichtlichen Erscheinungsweise für uns* ganz aufgeht. So hat sich Gott auch in der Person und Geschichte Jesu von Nazareth nicht restlos und ganz mitgeteilt. Andere Inkarnationen in anderen Religionen können ebenso angenommen werden wie künftige Selbstmanifestationen Gottes, die die bisherigen überbieten. Damit aber wird der christliche Inkarnationsgedanke um seine theologische Pointe gebracht.

Darüber hinaus gibt es seit einigen Jahren – weniger im Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit, dafür nicht minder signifikant – Stimmen, die in der Debatte um eine kritische Revision der *Theologie nach Auschwitz* für eine Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs eintreten. So wurde bereits Ende der 70er Jahre gefordert, «in einer vollen Bekehrung zum Judentum» die Christologie «auf einen unerfüllten Messianismus» zurückzunehmen.¹¹ In diesem Zusammenhang scheinen sich neuerdings

auch in der Exegese des Neuen Testaments Tendenzen abzuzeichnen, welche die Singularität Jesu herunterspielen, um dem Antijudaismusverdacht zu entgehen. Bestand früher die Gefahr, das Differenzkriterium überzustrapazieren, um die Gestalt Jesu vor dem Hintergrund des damaligen Judentums als theologisches Novum abzuheben, verschiebt sich heute das erkenntnisleitende Interesse partiell dahingehend, alle Züge, die Jesus ein einzigartiges Profil verleihen, durch quellenkritische Operationen auszuschneiden. Die christologischen Deutungen der Evangelien und besonders des Paulus werden zu nachösterlichen – um nicht zu sagen: ideologischen – Überhöhungen.¹² Werden aber die christologischen Spuren im Leben Jesu getilgt, verliert das kirchliche Bekenntnis zu Christus seinen geschichtlichen Anhalt.¹³

Das Verdienst der hier nur grob skizzierten Richtungen liegt darin, auf wichtige Probleme hingewiesen zu haben, die der theologischen Aufarbeitung harren: Wie kann der Wahrheitsanspruch des Christentums im interreligiösen Dialog vertreten werden, ohne intolerante Züge anzunehmen? Wie ist theologisch – aber auch pastoral – von Jesus als dem Christus zu reden, ohne in antijudaistische Stereotypen zurückzufallen? Die Grenze dieser Strömungen tritt allerdings dort zutage, wo die Relativierung des christologischen Dogmas als Königsweg einer zeitgemäßen Problemlösung hingestellt wird. Demgegenüber betont *Dominus Iesus* erneut die christologische Mitte des Glaubens und liegt hier ganz auf der Linie der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, welche den Grundsatz *Extra Christum nulla salus* als gemeinsame Bekenntnisgrundlage ausdrücklich festgeschrieben hat.¹⁴ Diese Übereinstimmung ist von evangelisch-lutherischen Kritikern durchaus positiv gewürdigt worden.¹⁵

Die Zustimmung zum Grundanliegen von *Dominus Iesus* schließt selbstverständlich Rückfragen im Einzelnen nicht aus. Die Tatsache, dass die christologische Wahrheit des Glaubens niemandem aufoktroziert werden kann, dass sie vielmehr auf die *freie Zustimmung* des Gesprächspartners angewiesen ist, hätte wohl eine andere Sprache erfordert, die der kommunikativen Kraft des Evangeliums eher entspricht. Nicht zuletzt um einer behutsameren Wortwahl willen wäre im Blick auf die Textgenese eine sorgfältigere Abstimmung zwischen der federführenden Glaubenskongregation und den päpstlichen Räten für den interreligiösen Dialog sowie für die Einheit der Christen wünschenswert gewesen. Darüber hinaus ist von der besonderen Stellung des Judentums nirgendwo die Rede, was angesichts anderer Dokumente zu diesem Thema verständlich ist, aber doch einer kurzen Begründung bedurft hätte, um Missverständnisse zu vermeiden. Schließlich operiert das Dokument mit einer Fülle von Zitaten aus Schrift und Tradition, welche die diachrone Kontinuität des Christusbekenntnisses in der Geschichte der Kirche eindrucksvoll illustrieren, zu-

gleich aber die Frage aufwerfen, ob der heutige Verstehenshorizont in seiner Komplexität nicht stärker hätte berücksichtigt werden müssen. Gerade in Regionen der Weltkirche, die um angemessene Methoden der Inkulturation des Evangeliums ringen, reicht eine Wiederholung überlieferter Aussagen keineswegs aus.¹⁶ Das gilt auch dann, wenn die Erinnerung an unerlässliche Basisaussagen des Glaubens durchaus ein heilsames Korrektiv gegen die synkretistische Versuchung darstellen kann, das Dogma der Modernitäts- oder Kontextverträglichkeit an die Stelle des Evangeliums zu setzen. Ohne diese Anfragen einfach zurückzustellen, ist gleichwohl einzuräumen, dass der Sinn eines universalkirchlichen Dokuments nicht darin bestehen kann, konkrete Vorschläge für einzelne Regionen zu unterbreiten, sondern die Rahmenbedingungen christlicher Verkündigung angesichts neuer Herausforderungen abzustecken. Nachträgliche Kritik, die dies vergisst, läuft leicht Gefahr, Züge von Besserwisserei anzunehmen.

Nun wäre es möglicherweise bei einer zustimmenden Resonanz geblieben, wenn *Dominus Iesus* das Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi nicht mit der ekklesiologischen Frage nach der angemessenen Repräsentation der einen Kirche Jesu Christi verknüpft hätte. Gerade der vierte Teil des Dokuments, welcher die einzigartige Stellung der katholischen Kirche erläutert, wurde als ökumenisch anstößig empfunden.¹⁷ *Dominus Iesus* erhebt hier in «einer abstrakten und abgrenzenden Sprache»¹⁸ (Walter Kasper) den Anspruch der katholischen Kirche, dass in ihr (und *nur* in ihr) die eine Kirche Jesu Christi *voll* verwirklicht sei. Damit wird die Vorstellung einer pluralistischen Ekklesiologie zurückgewiesen, wonach die *Una Sancta* in den christlichen Konfessionskirchen auf je ihre Weise verwirklicht ist. Wäre ein solcher Pluralismus von Konfessionskirchen, den es faktisch gibt, auch theologisch legitim, dann würde es dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *einen* Retter und Erlöser aller in der Tat keinen Abbruch tun, wenn es konfessionell *vielstimmig* bezeugt wird. Für *Dominus Iesus*, das die universale Heilsmittlerschaft der katholischen Kirche aus der universalen Bedeutung des Christusereignisses herleitet, ist eine konfessionelle Polyphonie allerdings solange eine kakophone Verzerrung der Einheit, als die ekklesiologischen Vorzeichen nicht einvernehmlich geklärt sind und unversöhnte Verschiedenheiten im Blick auf die Sakramente, das Aint und die kirchliche Ordnung weiter Dissonanzen produzieren. Das Dokument anerkennt zwar mit dem Ökumenismusdekret des II. Vatikanum kirchliche Wirklichkeit auch außerhalb der katholischen Kirche, erinnert aber zugleich an deren Anspruch, die einzig authentische Trägerin der einen Kirche Jesu Christi zu sein. Um diesen in der Diskussion umstrittenen Punkt weiter zu klären, sei im Folgenden zunächst an einige theologische

Positionen erinnert, die sich unter den Begriff «pluralistische Ekklesiologie» fassen lassen (1). Darunter wird hier die Auffassung verstanden, dass die eine Kirche Jesu Christi in mehreren Konfessionskirchen zwar unterschiedlich, aber doch gleichwertig verwirklicht ist. Indem ein solcher Pluralismus die Anerkennung gewisser ekklesialer Grundfunktionen wie Evangeliumsverkündigung und Sakramentspendung für wesentlich hält, hebt er sich einerseits ab von einem blanken Relativismus, der unterschiedslos jeder Gemeinschaft, die sich auf Jesus beruft, die gleiche ekklesiale Dignität zuspricht. Zugleich ist er andererseits mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche (und der orthodoxen Kirchen) unvereinbar, für die zwar eine Pluralität von bischöflich verfassten Ortskirchen legitim ist, *nicht* aber ein Pluralismus von Konfessionskirchen.¹⁹ Vor diesem Hintergrund werden in einem zweiten Schritt die Artikel 16 und 17 von *Dominus Iesus* kommentiert, die das offizielle Selbstverständnis der katholischen Kirche herausgestellt haben. Die Frage, ob (und wenn, wie) die *Una Sancta* in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verwirklicht ist, wird hier gleichfalls anzusprechen sein (2). In einem abschließenden Schritt wird der Versuch einer kritischen Würdigung unternommen (3).

1. *Das eine Christusbekenntnis in der Vielfalt kirchlicher Stimmen? – Zur Vorstellung einer pluralistischen Ekklesiologie*

«Im Laufe der westlichen Geschichte ist die Kirche vielfältig und polyzentrisch geworden. Es gibt Kirchen, und eine unter ihnen ist die katholische. Die Kirche ist ein zerbrochener Spiegel, sie strahlt nur fragmentarisch wider, wofür sie Zeugnis abzulegen hat: Jesus Christus. Die Ökumene ist aus dem Willen, diesen Bruch zu überwinden, zustande gekommen. Da der Bruch nach wie vor vorhanden ist, stellt sich die Kirche pluralistisch dar.»²⁰ Entsprechend dieser historisch gewachsenen Situation werden in der Bundesrepublik Deutschland die Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt; sie sind für den bekenntnisneutralen Staat gleichwertige Gesprächspartner. Ein Pluralismus von Kirchen, die allesamt auf dem Fundament des Christusbekenntnisses stehen und dieses auf ihre Weise repräsentieren, scheint von daher plausibel. Hinzu kommt ein in den westlichen Gesellschaften verbreiteter antidogmatischer Affekt, der mit der fortschreitenden Pluralisierung der Lebenswelt zusammenhängt. Fragen der Religion werden ins Private abgedrängt, denn dem antidogmatischen Affekt liegt die Auffassung zugrunde, über religiöse Wahrheiten lasse sich mit Gründen nicht streiten. Dies entspricht einer Mentalitätslage, die das Lob der Vielheit mit der prinzipiellen Bestreitung unbedingter Geltungsansprüche verbindet, ohne den Dogmatismus dieser

Bestreitung selbst noch einmal in Frage zu stellen.²¹ Wer den öffentlichen Streit um die Wahrheit des Glaubens auch im Zeitalter der Cafeteria-Religion für unverzichtbar hält und die Frage stellt, ob sich die unterschiedlichen Konfessionen gleichermaßen als authentische Tradenten dieser Wahrheit des Glaubens verstehen können, sieht sich schnell mit dem Vorwurf des Fundamentalismus konfrontiert. Wie sieht der Sachverhalt demgegenüber in der Theologie aus?

Eine exegetische Grundlage für eine pluralistische Ekklesiologie hat 1951 Ernst Käsemann gelegt, als er die These aufstellte, dass der neutestamentliche Kanon «in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit» nicht die Einheit der Kirche, sondern eine Vielzahl von Konfessionen begründe. Die Variabilität neutestamentlicher Theologien sei zu groß, um die Einheit der Kirche begründen zu können.²² Eine differenzierte Fortschreibung dieser Sicht ist von Oscar Cullmann in seinem viel diskutierten Buch *Einheit durch Vielfalt* vertreten worden. Hier entwickelt er unter Rückgriff auf das paulinische Gleichnis vom einen Leib und den vielen Gliedern die These, «dass jede christliche Konfession eine unverlierbare Geistesgabe, ein Charisma, hat, das sie behalten, pflegen, reinigen und vertiefen, und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren soll»²³. Er unterscheidet drei große Konfessionsfamilien: der römisch-katholischen Kirche schreibt er die Charismen des Universalismus und der Institution zu; den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen attestiert er das Charisma der biblischen Konzentration und der Freiheit; in den Kirchen der Orthodoxie schließlich sieht er die Gabe einer theologischen Vertiefung des Geistbegriffs sowie der Bewahrung überkommener liturgischer Formen am Werk.²⁴ Nur in und durch diese Vielfalt unverlierbarer Charismen realisiere sich die Einheit der Kirche. Daher könne es in den Einigungsbemühungen weder um eine uniforme Gleichschaltung noch um eine zusammenhangslose Pluralität von Kirchen gehen. Jede Kirche müsse ihr Charisma vor Entstellungen schützen und erfahre im Dialog mit den anderen «Schwesternkirchen» bereichernde Ergänzung. In diesem Zusammenhang bezeichnet Cullmann den Anspruch der katholischen Kirche, *allein die Fülle* des Evangeliums zu besitzen und zu garantieren, als Entartung des Charismas der Universalität.²⁵ Er sieht hier das entscheidende Hemmnis für die Realisierung seines Konzepts einer *Gemeinschaft von eigenständigen Kirchen*, welche sich wechselseitig als unverwechselbare Verwirklichungen der einen Kirche anerkennen.²⁶ Dabei ist für Cullmann entscheidend, dass die Konfessionskirchen in den zentralen Wahrheiten des Glaubens übereinkommen. Erst die abgeleiteten Wahrheiten könnten unterschiedlich gewichtet werden und seien als unversöhnbare Divergenzen zu dulden. So zutreffend Cullmann die historisch gewachsenen konfessionellen Eigentümlichkeiten charakterisieren mag, und so sehr seine Über-

legungen von einer Hermeneutik der Anerkennung geleitet sind, die einen tiefen Respekt vor der Würde der anderen Kirchen erkennen lassen, es bleibt doch die Rückfrage, ob die konfessionellen Differenzen nicht am Ende verharmlost werden, wenn es heißt: «Die Konfessionen sind der normale Ausdruck der christlichen Vielfalt.»²⁷ Werden die trennenden Unterschiede zwischen der katholischen, der protestantischen und der orthodoxen Tradition durch den Rekurs auf die Charismenlehre nicht theologisch «positiviert»? Mögen sich zwar gute exegetische Gründe dafür anführen lassen, die paulinische Rede vom Leib und den vielen Gliedern, die sich in 1 Kor 12 auf die individuellen Gemeindeglieder bezieht, auch auf die Ortskirchen auszudehnen²⁸, so bleibt es doch schwierig, sie auf die konfessionellen Ausprägungen des Christentums zu beziehen, ohne die Spaltung der Christenheit indirekt als Werk des Geistes zu qualifizieren. Unabhängig davon wirft Cullmanns Werk die theologische Sachfrage auf, ob alle Kirchen, die das Christusbekenntnis teilen, als eigenständige und sich komplementär ergänzende Realisationsformen der einen Kirche Christi gelten können.

Das II. Vatikanische Konzil hat bekanntlich die völlige Deckungsgleichheit der katholischen Kirche mit der *Una Sancta* aufgebrochen und den Weg gebahnt, andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften in ihrem Kirchesein anzuerkennen. LG 8 spricht davon, die eine Kirche Jesu Christi sei in der katholischen konkret verwirklicht («subsistit in»), dies schließe vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb ihres Gefüges nicht aus. Die seitdem virulente Frage, ob es neben der katholischen Kirche auch andere Träger der *Una Sancta* gibt, hat das Konzil nicht ausdrücklich verneint, wenngleich eine solche Sicht den Konzilsvätern wohl eher fernelegen hätte. *Dominus Iesus* hat diese Unklarheit nun ausgeräumt, indem es das «subsistit in» für die katholische Kirche reklamiert hat. Eberhard Jüngel, der in der Debatte um *Dominus Iesus* als einer der profiliertesten Kritiker hervorgetreten ist²⁹, hat diese exklusive Auslegung bestritten und eine plurale Interpretation der Wendung vorgeschlagen. Die eine Kirche Jesu Christi sei in den christlichen Konfessionskirchen auf je eigene Weise am Werk. Um diese *These einer mehrfachen Subsistenz* der einen Kirche Christi abzustützen, bemüht Jüngel eine trinitätstheologische Analogie: Wie der eine Gott in drei Personen subsistiere, so sei auch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die wir im Credo bekennen, in den verschiedenen Kirchen auf je eigene Weise verwirklicht. An anderer Stelle fügt er erläuternd hinzu: «Die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte sollten es beiden Seiten unmöglich machen, einander zu bestreiten, dass die in der Einzigkeit Jesu Christi begründete eine und einzige Kirche sich sowohl hier als auch dort als die *una sancta catholica et apostolica ecclesia* manifestiert. Wer dies dennoch unter Be-

rufung auf ekklesiologisch angeblich notwendige Institutionen, die über das Institut des Predigtamts und der Sakramentsverwaltung hinausgehen, tut, beschwört die Gefahr herauf, dass der Leib Christi von einem Glied dieses Leibes erneut verwundet werde.»³⁰ Auch Jüngel geht demnach davon aus, dass eine Ausdehnung der paulinischen Aussagen auf die Konfessionskirchen möglich ist. (Weiter unten wird darauf zurückzukommen sein.)

2. Die eine Kirche und die vielen Kirchen – Anmerkungen zu «*Dominus Iesus*» 16 und 17³¹

Dominus Iesus hat den Anspruch bekräftigt, dass die eine Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform findet (LG 8; UR 4; DH 1). Demnach ist die Einheit der Kirche nicht in viele Fragmente zersplittert, die neu zusammengesetzt werden müssten, sie ist auch keine Summe sich komplementär ergänzender Teile, sondern in der katholischen Kirche trotz der Spaltungen nach wie vor gegeben. Das ist der Grund, warum die katholische Kirche bis heute kein offizielles Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen ist, und warum sie sich immer wieder mit dem Vorwurf der Anmaßung konfrontiert sieht. Schon Paul VI. hat 1965 mit einem gewissen Gespür für diese Problematik gegenüber den «getrennten Brüdern» herausgestellt, das Selbstverständnis der katholischen Kirche sei «kein apriorischer Dogmatismus, kein geistlicher Imperialismus und kein formaler Juridismus, sondern ganzer Gehorsam gegen die ganze Wahrheit, die uns von Christus zukommt»³². Um deutlich zu machen, dass die wirksame Präsenz Christi in der Geschichte in besonderer Weise an den kirchlichen Lebenszusammenhang gebunden ist, wird das Selbstverständnis der katholischen Kirche in *Dominus Iesus* näher erläutert.

Das komplexe Zitatengeflecht, aus dem *Dominus Iesus* 16 und 17 gewoben ist, verlangt eigentlich eine umfängliche theologische Analyse. Neutestamentliche Schriftstellen, Kirchenväter und Theologen (Irenäus, Cyprian, Augustinus, Gregor der Große, Thomas von Aquin), päpstliche Enzykliken und Verlautbarungen (Bonifaz VIII., Johannes Paul II.), Konzilsaussagen (Trienter Konzil, II. Vatikanum) und lehramtliche Dokumente der Glaubenskongregation werden gleichermaßen herangezogen, um das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche möglichst präzise zu bezeichnen. Ein kritischer Kommentar müsste also zunächst die herangezogenen Stellen im Kontext der Quellen aufarbeiten, um ihre ursprüngliche theologische Intention ans Licht zu heben; er müsste weiter die Entstehungsgeschichte bestimmter Konzilsaussagen rekonstruieren, um das Sensorium für semantische Nuancen oder subtile Bedeutungsverschiebungen zu

schärfen. Dabei wäre im Sinne einer Hermeneutik der Leerstellen gerade auch aufschlussreich, was von *Dominus Iesus* nicht herangezogen, sondern ausgeklammert wurde.³³ Schließlich müsste die Auswahl und Zusammensetzung dieser doch höchst unterschiedlichen Zitate diskutiert werden. Entspricht sie der Intention der Quellen oder nimmt sie bezeichnende Akzentsetzungen vor? Ein solch umfänglicher Kommentar, der die sorgfältig gearbeitete Zitatenmontage des Dokuments zuallererst angemessen zu würdigen vermöchte, kann hier nicht geleistet werden. Stattdessen sollen drei Verhältnisbestimmungen näher verfolgt werden, die das Thema «eine Kirche – viele Kirchen» betreffen: 1. die Relation zwischen Christus und der Kirche, 2. die Relation zwischen der einen Kirche Christi und der katholischen Kirche (im konfessionellen Sinn), 3. die Relation zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Art. 16 bestimmt das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Kirche. Zunächst wird festgehalten, dass die Kirche nicht als «eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen», sondern als «Heilsmysterium» gegründet worden sei. Mit der Rede vom «Heilsmysterium» spielt *Dominus Iesus* auf die Eingangspassagen von *Lumen gentium* an, in denen der Gedanke von der Sakramentalität der Kirche entfaltet wird.³⁴ Wie der ewige Logos eine menschliche Natur angenommen hat und damit zum Ursakrament Gottes für die Welt wurde, ist die Kirche «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1). Sie ist das universale Heilssakrament, welches die verborgene Gnade Christi in sichtbaren Lebensvollzügen geschichtlich weiter vermittelt (vgl. LG 48). Um diesen unlöslichen Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche zu verdeutlichen, nähert sich *Dominus Iesus* einer Vorstellung, welche die Kirche als den *Christus prolongatus* versteht: «[...] Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort» (DI 16). Die theologische Idee von der Kirche als der Verlängerung des fleischgewordenen Wortes wurde vom II. Vatikanum allerdings bewusst nicht rezipiert, weil sie Christus und Kirche zu nahe aneinanderrückt. Wenn *Dominus Iesus* heute gleichwohl von einer Fortsetzung des Heilswerks Jesu Christi durch die Kirche spricht, dann möglicherweise in der Absicht, Tendenzen entgegenzuwirken, die das «JA zur ursprünglichen authentischen Botschaft Christi» mit einem «NEIN zu ihrer Verwandlung in jenen Lehrkörper, der die gesellschaftliche Institution Kirche legitimiert»³⁵, verbinden. Um die unlösliche Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche zu illustrieren, greift *Dominus Iesus* – neben dem Bild der Braut – auf die paulinische Metapher von der Kirche als dem Leib Christi zurück: «Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht voneinander getrennt

werden können, dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden» (DI 16). Das II. Vatikanum hatte den Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche durch den Gedanken der Sakramentalität zum Ausdruck gebracht. Danach ist die Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums Christi an eine sichtbare institutionelle Gestalt gebunden, die keinesfalls zufällig ist. Der Bauplan der katholischen Kirche, ihre sakramentale Struktur, ihre hierarchische Verfassung – das alles ist mehr als eine soziologisch veränderbare Wirklichkeit, die als Verhandlungsmasse in ökumenische Gespräche eingebracht werden könnte. Die kirchlichen Ämter, so geschichtlich kontingent ihre institutionelle Ausgestaltung auch sein mag, sind letztlich heiligen Ursprungs (*Hierarchie*), und dieser theologische Grund der Autorität ist mit demokratisch legitimierter Autorität nur begrenzt vergleichbar.³⁶ Die katholische Kirche versteht sich als eine Gemeinschaft von *bischöflich* verfassten Ortskirchen, die in der *apostolischen* Sukzession stehen und den Nachfolger Petri als sichtbares Zeichen und Garanten der Einheit anerkennen.

Vor diesem Hintergrund betont auch *Dominus Iesus*, «dass es eine geschichtliche, in der apostolischen Sukzession verwurzelte Kontinuität zwischen der von Christus gestifteten und der katholischen Kirche gibt» (DI 16). Diese unlösliche Einheit zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche ist nicht im Sinn einer schlichten Identifikation zu interpretieren, wie es noch die Kirchenenzyklika *Mystici corporis* von Pius XII. (1943) getan hat.³⁷ Unter Rückgriff auf das umstrittene «subsistit in» (LG 8), das die exklusive Identität zwischen der *Una Sancta* und der katholischen Kirche vorsichtig aufgebrochen hatte, wird einerseits gesagt, «dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur [sic] in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind» (DI 16). Die Anerkenntnis ekklesialer Realität auch außerhalb der katholischen Kirche darf nach *Dominus Iesus* nicht dahin ausgeweitet werden, dass es mehrere Verwirklichungsformen bzw. Träger der *Una Sancta* gibt. Ausdrücklich werden in einer präzisierenden Fußnote Positionen abgelehnt, die eine mehrfache Subsistenz der *ecclesia Christi* vertreten: «Der authentischen Bedeutung des Konzilstextes widerspricht [...] die Interpretation jener, die von der Formel «subsistit» die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. «Das Konzil hatte das Wort «subsistit» gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige «Subsistenz» der wahren Kirche besteht» (DI 16, Anm. 56). Dieser lehramtliche Kommentar zu LG 8 ist als restriktiv kritisiert worden, da er den Deutungsspielraum einengt, den die offenere Formulierung des Konzils gelassen hatte.³⁸

An dieser Stelle ist es wichtig klarzustellen, in welcher Weise die Subsistenz der *Una Sancta* in der katholischen Kirche gefasst wird. Denn auch *Dominus Iesus* behauptet nicht, dass die real existierende katholische Kirche die volle Verwirklichung der *Una Sancta* darstelle. Es muss daher mit Walter Kasper zwischen der sakramental-institutionellen Dimension und der existentiellen Verwirklichung des gelebten Glaubens unterschieden werden, soll die Formel nicht erneut in einem triumphalistischen Sinne missverstanden werden.³⁹ Erst vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird deutlich, dass die katholische Kirche die konkrete Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi auf der sakramental-institutionellen Ebene darstellt, was vielfältige Defizite auf der Ebene gelebten Glaubens und damit die beständige Reformbedürftigkeit der Kirche nicht ausschließt. Der Vorwurf, *Dominus Iesus* beanspruche für die katholische Kirche das Monopol, die einzig authentische praktische Verwirklichung zu sein, ist demnach unzutreffend. Wie aber bestimmt *Dominus Iesus* das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften? Können diese als alternative Verwirklichungsformen der *Una Sancta* anerkannt werden (vgl. Art. 17)?

Die *orthodoxen* Kirchen, die in der apostolischen Sukzession stehen und das volle Verständnis der Eucharistie bewahrt haben, werden von *Dominus Iesus* als «echte Teilkirchen» bezeichnet (DI 17); in ihnen sei die Kirche Christi wirksam und gegenwärtig – unbeschadet der Tatsache, dass sie sich als autokephale Kirchen verstehen, die den römischen Primat nicht anerkennen.⁴⁰ Nach der *Communio*-Ekklesiologie, wie sie für die Orthodoxie kennzeichnend ist, gibt es ein Netz bischöflich verfasster Ortskirchen, die – jede für sich – die *Una Sancta* voll verwirklichen.⁴¹ Von den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der *Reformation* hervorgegangen sind, wird in *Dominus Iesus* demgegenüber gesagt, sie hätten den gültigen Episkopat und die vollständige Wirklichkeit der Eucharistie nicht bewahrt und seien daher «nicht Kirchen im eigentlichen Sinn» (DI 17). Abmildernd wird zwar gleich angefügt, auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften seien vom Heiligen Geist als Mittel des Heils gewürdigt worden. Dennoch ist die Härte der ersten Formulierung vor allem als ökumenisch belastend kritisiert worden. Zwar hatte auch das II. Vatikanum zwischen den Kirchen des Ostens als «Schwesterkirchen»⁴² (vgl. UR 14) einerseits und den Kirchen der Reformation andererseits als «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» unterschieden, aber zugleich offen gelassen, in welchem Verwandtschaftsverhältnis diese aus der Reformation hervorgegangen «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» zur römisch-katholischen Kirche stehen.⁴³ Auch wenn klar ist, dass die Kirchen der Reformation nicht im gleichen Sinn Kirchen sind wie die katholische Kirche, so werden sie jetzt – nimmt man die abgrenzende Bestimmung

wörtlich – aus der «Familie» ausgeschlossen oder – um im Metaphernfeld zu bleiben – zu «Stiefschwestern» (Eberhard Jüngel) degradiert. Das II. Vatikanum hatte sich demgegenüber um eine differenzierte Anerkennung der ekklesialen Elemente bemüht.⁴⁴

3. Kritische Würdigung

Als Kriterien für die Unterscheidung zwischen Kirchen im eigentlichen und uneigentlichen Sinn werden der gültige Episkopat und das volle Eucharistieverständnis angeführt. Die Alternative «gültig» – «ungültig» ist allerdings insofern problematisch, als sie die ökumenischen Annäherungen, die sowohl hinsichtlich der Amtsfrage als auch hinsichtlich des Eucharistieverständnisses seit dem II. Vatikanum erreicht worden sind, mit keinem Wort erwähnt. Dies ist um so bedauerlicher, als Joseph Kardinal Ratzinger selbst «zu den wichtigsten Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs die Einsicht [zählt], dass die Frage nach der Eucharistie nicht auf das Problem der «Gültigkeit» eingeengt werden kann. Auch eine am Sukzessionsbegriff orientierte Theologie, wie sie in der katholischen und in der orthodoxen Kirche gültig ist, muss keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im evangelischen Abendmahl leugnen.»⁴⁵ Vor diesem Hintergrund hätte durchaus erwartet werden können, dass das hermeneutische Prinzip ökumenischer Verständigung, vom Gemeinsamen her das (noch) Trennende anzugehen, in *Dominus Iesus* stärker Berücksichtigung gefunden hätte. Denn es gibt in Teilen der reformatorischen Kirchen durchaus Bestrebungen, dem Kriterium der episkopal verfassten Ortskirche zu entsprechen und die reale Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten im Sakrament der Eucharistie in neuer Weise zu betonen. Was den Dissens in der Amtsfrage betrifft, so hat Wolfhart Pannenberg⁴⁶ wiederholt darauf hingewiesen, dass die lutherische Ordinationspraxis einem Notrecht entsprungen sei. Keiner der deutschen Bischöfe habe damals den Standpunkt der Reformation übernommen, so dass Presbyter dazu übergegangen seien, Presbyter zu ordinieren. Gleichwohl hätten die Reformatoren – entgegen einem weit verbreiteten Klischee – Wert darauf gelegt, das Amt nicht einfach aus dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen abzuleiten. «Das bedeutet» – so Pannenburgs Vorschlag –, «dass die lutherische Seite bereit sein könnte, ihre gesamte Ordinationspraxis seit der Reformation als auf ein Notrecht begründet zu betrachten, nicht als reguläre Ordnung in Konkurrenz zur katholischen Begründung der Legitimität des Amtes aus der bischöflichen Ordination. Dadurch könnte sich eine mögliche Lösung für den aus katholischer Sicht in den reformatorischen Kirchen bestehenden «defectus ordinis» (UR 22) ergeben, die von der römisch-katholischen Kirche keine Änderung ihrer dogmatisch-verbindlichen Lehre über das kirchliche Amt,

sondern nur die Anerkennung des lutherischen Anspruchs auf ein Notrecht voraussetzen würde.»⁴⁷ Selbst in der ökumenischen Verständigung über das Papstamt hat es beachtliche Fortschritte gegeben. Auf nichtkatholischer Seite ist die Einsicht gewachsen, dass das Papstamt als sichtbares Zeichen für die Einheit der Kirche unverzichtbare Dienste leisten kann. Man hat differenzierte Vorschläge für eine theologische Neuinterpretation und institutionelle Umstrukturierung vorgetragen. Zugleich hat die Einladung von Johannes Paul II., mit ihm gemeinsam über eine zeitgemäße und ökumenisch akzeptable Gestalt des Petrusdienstes nachzudenken, die Diskussion belebt.⁴⁸ Analoge Entwicklungen sind im Blick auf das Eucharistieverständnis zu verzeichnen.⁴⁹

Statt in einer Logik der Abgrenzung, welche die Dissenspunkte als scheinbar unverrückbar festschreibt, wäre es angesichts der Fortschritte in der ökumenischen Verständigung wohl sinnvoller gewesen, die strittigen Punkte in der Amts- und Eucharistiefra ge nach dem Verfahren des «differenzierten Konsenses» anzugehen.⁵⁰ Man hätte zunächst dankbar auf die erzielte Übereinstimmung im Grundsätzlichen zurückblicken können, um dann zu fragen, ob die verbleibenden Differenzen (noch) kirchentrennenden Charakter haben oder nicht eher als zulässige Ausgestaltungen der *Una Sancta* gelten können. So hätte die Frucht der ökumenischen Dialoge der letzten 35 Jahre konstruktiv eingebracht und zugleich festgehalten werden können, dass man sich zumindest auf dem Weg zur wechselseitigen Anerkennung als Schwesternkirchen befindet. Gerade vor dem Hintergrund der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde und die Papst Johannes Paul II. zurecht als «Meilenstein der Ökumene» bezeichnet hat, wäre ein solches Vorgehen ökumenisch folgerichtig gewesen.

Dabei ist durchaus zuzugestehen, dass es in der Ökumene nicht darum gehen kann, die Differenzen irenisch zu überspielen oder in einer Art «erkenntnistheoretischer Toleranz» hintanzustellen. Eine pragmatische Suspendierung der Wahrheitsfrage würde am Ende auf das hinauslaufen, was Eberhard Jüngel treffend als «Schummelökumene»⁵¹ bezeichnet hat. Insofern hat *Dominus Iesus* durch den Hinweis, dass nach katholischem Verständnis die gültige Ordination Voraussetzung für die gültige Feier der Eucharistie ist, die Herausforderung für weitere ökumenische Bemühungen präzise markiert.⁵² Durch die scharfen theologischen Grenzziehungen hat das Dokument allerdings den Eindruck entstehen lassen, die katholische Kirche habe das bereits offiziell rezipierte Modell einer *Einheit von Kirchen in versöhnter Verschiedenheit*⁵³ – im Blick auf die reformatorischen Kirchen – wieder zurückgenommen.

Ein Rückfall in eine triumphalistische Ekklesiologie kann *Dominus Iesus* allerdings nicht vorgeworfen werden. Es betont ausdrücklich, dass «die

fehlende Einheit unter den Christen [...] eine *Wunde* für die Kirche» ist, die sie an der vollen Verwirklichung ihrer Sendung in der Geschichte behindere (vgl. DI 17). Auch wenn das Dokument nicht soweit geht wie Johannes Paul II., der in seiner Ökumene-Enzyklika davon sprechen konnte, dass in den anderen Gemeinschaften «gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten»⁵⁴ als in der katholischen Kirche, so ist mit der Rede von der Wunde doch eine gewisse Beeinträchtigung der Katholizität zugestanden. Die Wunde klafft allerdings auch im Inneren der katholischen Kirche, wie gewisse auto-destruktive Tendenzen im gegenwärtigen Katholizismus zeigen. Die unfruchtbare Polarisierung zwischen der sog. Basis und der sog. Amtskirche, die immer neu forciert wird, bindet wertvolle Kräfte und verdunkelt das kirchliche Zeugnis in einer von rasanten Umbrüchen gezeichneten Welt. Angesichts der historischen Hypothek, die mit dem katholischen Einzigartigkeitsanspruch verbunden ist, hätte man in *Dominus Iesus* vielleicht auch einen deutlicheren Hinweis auf die sündige Gebrochenheit anbringen können. Schließlich steht der abgrenzende Duktus von *Dominus Iesus* in einer gewissen Spannung zu den symbolischen Gesten des Papstes, der die Verbindung zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – zuletzt bei der Eröffnung des Jubiläumsjahres 2000 – herausgestellt hat.⁵⁵

Sieht man vom abgrenzenden Sprachstil, von der nur schwer harmonisierbaren Spannung zu den symbolischen Gesten des Papstes und der auffälligen Nicht-Beachtung der nachkonziliaren ökumenischen Gespräche ab, weist das Dokument zurecht daraufhin, dass ein ekklesiologischer Pluralismus, der die eine Kirche Jesu in der Vielfalt der christlichen Konfessionskirchen gleichermaßen verwirklicht sieht, mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche unvereinbar ist. Die Einheit der katholischen Kirche realisiert sich in einem Plural von Ortskirchen, die bischöflich verfasst sind und in der apostolischen Sukzession stehen – *nicht* in einem Pluralismus von Konfessionskirchen. Die katholische Kirche wäre – zugespitzt formuliert – nicht mehr katholisch, würde sie sich von nun an nur noch als *eine* unter anderen Verwirklichungen der *Una Sancta* verstehen. Das schließt nicht aus, dass auch sie sich reformieren muss, um dem theologischen Attribut der Katholizität in einer postkonfessionalistischen Weise näher zu kommen. In diesem Sinne muss die neuzeitliche Konfessionskirche der *ecclesia romana* zur *una sancta catholica et apostolica* gleichsam zurückkehren, um mehr und in neuer Weise katholisch zu werden. Bei dieser Selbsterneuerung, die der relativen Eigenständigkeit der Ortskirchen in der *communio ecclesiarum* entsprechenden Spielraum zu gewähren hat, ist ihr der Weg in eine pluralistische Ekklesiologie allerdings versperrt⁵⁶, mag dieser auch noch so sehr als Königsweg der Ökumene empfohlen werden.⁵⁷ Dies hat Kardinal Ratzinger in einem Interview in

der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gegenüber Eberhard Jüngel noch einmal bekräftigt, der – wie bereits angemerkt – die These einer mehrfachen Subsistenz der einen Kirche Christi durch eine trinitätstheologische Analogie abzustützen versucht hat. Jüngels trinitätstheologische Analogie ist allerdings insofern kühn, als sie eine entscheidende Differenz mit Nachlässigkeit übergeht: Während nämlich *theologisch* von einer ungebrochenen Einheit im trinitarischen Leben Gottes ausgegangen werden muss, soll der Gottesbegriff nicht in drei widerstreitende göttliche Subjekte auseinanderfallen⁵⁸, so ist, was die Konfessionskirchen betrifft, diese ungebrochene Einheit gerade nicht gegeben. Das Fehlen der Einheit unter den Konfessionskirchen ist ja der Grund für die ökumenischen Bemühungen um Wiederherstellung der Einheit. Ratzinger hat Jüngels Vorschlag denn auch aus zwei Gründen zurückgewiesen. Zum einen habe «die Kirche des Westens bei der Übertragung der trinitarischen Formel ins Lateinische die östliche Formulierung nicht direkt [sic] übernommen, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen (Subsistenzen) ist». Sie habe vielmehr das Wort Hypostasen zunächst mit dem Ausdruck Personen übersetzt. Zum anderen sei er «entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt [sic] auf die Kirche zu übertragen»⁵⁹. Jüngel hat sich inzwischen in einer Replik mit beiden Einwänden auseinandergesetzt: zunächst müsse Ratzingers begriffsgeschichtliche Bemerkung mit Blick auf die römische Synode vom 27. März 680 korrigiert werden, denn diese habe sehr wohl von «drei Subsistenzen des einen göttlichen Wesens» gesprochen.⁶⁰ Nun hatte Ratzinger allerdings nur bemerkt, dass der Begriff der *subsistentia* in der lateinischen Westkirche «nicht direkt» als Übersetzung für das griechische *hypostasis* herangezogen wurde, und diese Beobachtung ist nach wie vor zutreffend. Wichtiger als der Streit um begriffshistorische Details ist dagegen Jüngels weiterer Hinweis, dass «die ponderabelsten neueren Entwürfe katholischer und evangelischer Theologie», das II. Vatikanische Konzil, ja selbst *Dominus Iesus* (Art. 18) durchaus eine Analogie zwischen dem trinitarischen Geheimnis und dem Geheimnis der Kirche behaupten und Ratzingers Reserve gegen diese neue «Mode» daher schwer verständlich sei.⁶¹ Auch hier geht die Replik insofern an Ratzinger vorbei, als dieser nicht die Analogie, sondern die *direkte Übertragung* des göttlichen Geheimnisses auf die Realität der Kirche problematisiert hatte und dabei theologische Ansätze im Blick gehabt haben dürfte, die aus dem trinitarischen Wesen Gottes vorbehaltlos ein Sozialprogramm für die Kirche ableiten, ohne den Tritheismusverdacht hinreichend auszuräumen. Gegen eine *Analogie* zwischen der trinitarischen *Communio* und der Kirche hat auch Ratzinger wenig einzuwenden, wenn nur bei aller Ähnlichkeit die größere Unähnlichkeit mitnotiert wird, die zwischen der innergöttlichen und der kirchlichen Gemeinschaft

besteht.⁶² Die entscheidende, von Jüngel nicht weiter aufgenommene Frage aber ist, ob sich durch einen Rückgriff auf die göttliche Trinität das Verhältnis zwischen den Konfessionskirchen angemessen zum Ausdruck bringen lässt. Hier scheint mir angesichts der unversöhnten Verschiedenheiten, die es zwischen den Kirchentümern noch gibt, die trinitätstheologische Analogie doch überstrapaziert. Diese (noch) unversöhnten Verschiedenheiten hatte Ratzinger im Blick, als er in besagtem Interview zwischen einer eher pneumatologischen Sicht von Kirche, wie sie Luther vor allem vorgeschwebt habe, und einer sakramental-institutionellen Sicht von Kirche, wie sie für die Catholica wesentlich sei, unterschied. Für Luther sei die Institution Kirche letztlich ein «Instrument des Antichristen» gewesen.⁶³

Solche Aussagen machen deutlich, dass die Semantik des Kirchenbegriffs und die ekklesiologischen Kriterien weiter geklärt werden müssen, wenn die ökumenischen Bemühungen nicht auf Sand gebaut sein sollen. Alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften berufen sich auf den Wahrheitsanspruch des Christentums und sind – mehr oder weniger ausdrücklich – davon überzeugt, diesen Anspruch am angemessensten zu verkörpern.⁶⁴ Diesen an sich trivialen Sachverhalt hat die Kritik an *Dominus Iesus* teilweise vergessen lassen. Eine allzu scharfe Akzentuierung des Trennenden begünstigt jedoch einen *Konfessionalismus*, der – von einer Hermeneutik des Misstrauens geprägt – alte Vorurteile wieder belebt und die erreichten Fortschritte der ökumenischen Verständigung leichtfertig aufs Spiel setzt. Auch dies hat die Diskussion um *Dominus Iesus* gezeigt. Angesichts der fortschreitenden Erosion des Christlichen in den säkularisierten Gesellschaften des Westens und angesichts der zunehmenden Konkurrenz mit anderen Weltreligionen in einer globalisierten Welt ist aber die *gemeinsame* Bezeugung des christlichen Wahrheitsanspruchs mehr denn je geboten. Für diese keineswegs leichte Aufgabe ist das Modell einer *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* nach wie vor ein geeignetes Instrument, wenn es nicht dazu missbraucht wird, die Differenzen in einem harmoniebeflissenen Einheitstaumel zu verschleiern. Denn «wo jenseits des Wahrheitsanspruchs [...] die Einheit gesucht wird, dort wird die Wahrheit verleugnet, dort hat sich die Kirche selbst aufgegeben»⁶⁵ (Dietrich Bonhoeffer).

ANMERKUNGEN

¹ K. LEHMANN, in: M.J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus – anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 52.

² DERS., *Es ist Zeit, an Gott zu denken*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 18.

³ Vgl. den Sammelband: M.J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1).

⁴ H. KÜNG, *Dominus Iesus?*, in: ebd., 255.

⁵ L. BOFF, *Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 84f.

⁶ In: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 334.

⁷ So – trotz Vorbehalten im einzelnen – K. LEHMANN, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 47.

⁸ L. SCHEFFCZYK, *Einführung*, in: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung «Dominus Iesus»*. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Stein am Rhein 2000. Vgl. auch P.J. CORDES, *Die Kirche ist erbauet auf Gottes Wort allein. Daher muss sie aussprechen, was sie für wahr hält. Zur Kritik der Kritiker der Erklärung «Dominus Iesus»*, in: F.A.Z. vom 7. April 2001, 46.

⁹ Vgl. J. HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; P.F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988. Zur theologischen Diskussion B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg-Basel-Wien 1995; K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995; R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg-Basel-Wien 1996; G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks Religionstheologie*, Gütersloh 1998. Speziell zu *Dominus Iesus* vgl. W. KASPER, *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, in: IKAZ 30 (2001) 18–26.

¹⁰ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997; DERS., *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: MThZ 49 (1998) 307–334. Kritisch dazu M. SCHULZ, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: MThZ 51 (2000) 125–150; G. NEUHAUS, *Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit*, in: ThG 43 (2000) 92–107.

¹¹ R. RADFORD RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978, 237. 221. Vgl. auch die Aussage von T.R. PETERS: «Der Völkermord an den Juden [...] führt den immer unhaltbarer gewordenen Absolutheitsanspruch des Christentums definitiv ad absurdum» (Johann Baptist Metz, *Theologie des vermissten Gottes*, 128). Offen bleibt, wie dieser Satz mit dem Plädoyer gegen einen «theologischen Besitzverzicht» vereinbar ist, das Peters an anderer Stelle vorgetragen hat (*Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ, *Christologie nach Auschwitz*, Münster 2001, 3). Dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn u.a. 2001, 233–240 und 290ff.

¹² Vgl. dazu K. KERTELGE: «Es bildete sich die Idee einer theologischen Wiedergutmachung gegenüber dem Judentum heraus. Sie sollte darin bestehen, dass die weitgehend als antijudaistisch angesehene Christentumsgeschichte auf ihre jüdischen Wurzeln verwiesen und die christliche Überlieferung auf ihren genuin jüdischen Ursprung zurückgeführt würde. Hierbei spielt das Neue Testament die Hauptrolle – bis hin zur Bestimmung einer genuin biblischen Theologie ohne die christologische «Überfremdung», die sich bei Paulus besonders niedergeschlagen habe. Das Programm lautet: Entchristologisierung des Neuen Testaments [...]» (*Biblische Exegese zwischen Religionswissenschaft und Theologie*, in: G. FÜRST [Hg.], *Zäsur. Generationenwechsel in der katholischen Theologie*, Stuttgart 1997, 101–111, hier 108).

¹³ Symptomatisch die jüngste Stellungnahme von P. HOFFMANN: «Der Rückgriff auf die Jesus-Tradition des Vertrauens [in der Logikquelle] kann die Menschen heute von dem Ballast befreien, der uns durch die mythische Deutung Jesu in der hellenistischen Welt, aber auch durch dogmatische Spekulation aufgebürdet wurde. Das ist das Revolutionäre der Entdeckung von Q [...] Nicht große christologische Entwürfe oder theologische Systeme sind gefragt, sondern eine Wahrheit, die sich jedem Menschen vermitteln lässt und die ihm hilft, in dieser Welt in Würde zu überleben. Er braucht keine Lehre von der Trinität, von Hypostatischer Union oder Transsubstantiation.» DERS., *Baustelle Jesus*, in: Publik-Forum (4/2001) 26–28, hier 27. Anders F. MUSSNER: «Wer das christologische «vere Deus» nicht ernstnimmt, versteht Jesus von Nazareth nie, in dessen vorösterlichem Leben nach dem Zeugnis der Evangelien immer wieder sein göttliches Geheimnis aufleuchtete. Das kann nur der bestreiten, der meint, er müsse in der Auslegung der Evangelien dieses Aufleuchten quellenkritisch ausscheiden und zum hellenistisch beeinflussen

«Gemeindeprodukt» deklarieren, um so zum wahren «historischen Jesus» durchzustoßen.» (*Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur «Jesusfrage» in der neutestamentlichen Jesustradition*, in: K. BACKHAUS/F.G. UNTERGASSMAIER [Hrsg.], *Schrift und Tradition* [FS J. Ernst], Paderborn 1996, 35–55, hier 55).

¹⁴ Vgl. GE, Nr. 16: «Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt.»

¹⁵ Vgl. die Stellungnahmen von M. KOCK (Ratsvorsitzender der EKD), J. FRIEDRICH (Catholica-Beauftragter der VELKD), W. HUBER, E. JÜNGEL, J. RINGLEBEN. Nähere Angaben bei M. MÜHL/J.-H. TÜCK, *Stellungnahmen zu Dominus Iesus. Ein erster bibliographischer Überblick*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus*, (Anm. 1), 336–345.

¹⁶ In Indien ist das deutliche Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi von Hindu-Fundamentalisten instrumentalisiert worden, so dass sich die ohnehin prekäre Lage der Christen dort verschärft hat. Andererseits ist das unzweideutige christologische Zeugnis aber auch dankbar aufgenommen worden. Vgl. M. KÄMPCHEN, *Geteilte Lager. Der Vatikan verschärft die Situation der Christen in Indien*, in: F.A.Z. vom 21. Dezember 2000 (Nr. 297), 55.

¹⁷ Vgl. nur die Reaktionen von I.U. DALFERTH, J. FRIEDRICH, E. JÜNGEL, M. KOCK, H. SCHMOLL (Angaben in der bibliographischen Übersicht, vgl. Anm. 15).

¹⁸ Vgl. das KNA-Interview mit W. KASPER, «An der grundsätzlichen Linie hat sich nichts geändert», in: KNA vom 23. September 2000, 1–3, hier 2.

¹⁹ Vor diesem Hintergrund formuliert J. RATZINGER: «Das eigentliche Ziel aller ökumenischen Bemühungen muss natürlich bleiben, den Plural der voneinander getrennten Konfessionskirchen in den Plural von Ortskirchen umzuwandeln, die in ihrer Vielgestalt real eine Kirche sind» (*Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 114).

²⁰ C. DUQUOC, *Jesus Christus, Mittelpunkt des Europa von morgen*, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie* (QD 144), Freiburg 1993, 105f.

²¹ Vgl. dazu H. VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000; I.U. DALFERTH, «Was Gott ist, bestimme ich!» *Theologie im Zeitalter der Cafeteria-Religion*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen dieser Zeit*, Tübingen 1997, 10–35.

²² E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I und II*, Göttingen 1964, I 214–223, hier 221. Über die historische Feststellung des Exegeten hinaus hat Käsemann allerdings sehr wohl an der Einheit der Kirche als einer Realität des Glaubens festgehalten (ebd. 222f); DERS., *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*, ebd., II 262–267. Dazu H.D. BETZ, *Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten?*, in: *Conc* 33 (1997) 322–333.

²³ O. CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen ²1990, 14.

²⁴ Ebd., 34f.

²⁵ Ebd., 37–39, wo Cullmann u.a. das Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* kritisiert, das bei aller ökumenischen Öffnung diesen Anspruch doch erneut bekräftigt habe. In neueren katholisch theologischen Stellungnahmen sieht er allerdings die Tendenz am Werk, diesen Anspruch zurückzunehmen (so bei H. FRIES/K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1985, 60). Vgl. auch Cullmanns Ausführungen, 62f und 185f. Vgl. auch L. BOFF, *Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 140.

²⁶ «Was ich vorschlage, ist eine Gemeinschaft völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch, orthodox bleiben, die ihre Geistesgaben behalten, aber nicht um sich abzuschließen, sondern um eine Gemeinschaft all derer zu bilden, die den Namen Jesu Christi tragen» (ebd., 59).

²⁷ Ebd. 212.

²⁸ Auf dieses Problem geht Cullmann selbst ein (ebd., 28 und 153ff.).

²⁹ Vgl. E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia?*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1); DERS., *Wir müssen ja nicht Zwillinge sein*, in: *Rheinischer Merkur* vom 29. September 2000 (Nr. 39), 28.

³⁰ Vgl. E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 68–78, hier 76.

³¹ Vgl. dazu jetzt M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: *StZ* 219 (2001) 3–16.

³² Zitiert nach E. STAKEMEIER, *Theologische Leit motive des Ökumenismus-Dekre ts*, in: ThGl 55 (1965) 222–236, hier 230.

³³ Während z.B. das II. Vatikanum die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften des Westens als «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» bezeichnete (LG 15; UR 3; 19), wird in *Dominus Iesus* 16 nur noch von «kirchlichen Gemeinschaften» gesprochen.

³⁴ Fälschlicherweise moniert L. BOFF, *Dominus Iesus* habe den Gedanken der Sakramentalität der Kirche nicht aufgegriffen (*Manifest für die Ökumene*, 100. 103). Vgl. aber DI 18 und 20!

³⁵ Vgl. S. ZIZEK, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000, 6.

³⁶ Vgl. H. MAIER/J. RATZINGER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000.

³⁷ Noch in einem Entwurf von 1963, der sich bis in die 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanums halten konnte, heißt es: «Haec igitur ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, II/1, 219f; s. auch ebd., III/1, 167f.).

³⁸ Den Hintergrund dieses Kommentars hat J. RATZINGER in einem Vortrag *Über die Ekklesiologie der Konstitution «Lumen gentium»* (in: Die Tagespost, März 2000, 1–8) näher erläutert: «Das Wort «subsistit» stammt aus der in der Scholastik weiterentwickelten antiken Philosophie. Ihm entspricht das griechische Wort «hypostasis», das in der Christologie eine zentrale Rolle spielt, um die Einung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi zu bezeichnen. «Subsistere» ist ein Spezialfall von «esse». Es ist das Sein in der Form eines eigenständigen Subjekts [...] Das Konzil will uns sagen, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche als konkretes Subjekt in dieser Welt anzutreffen ist.» Und weiter: «Mit dem Wort «subsistit» wollte das Konzil das Besondere und nicht Multiplizierbare der katholischen Kirche ausdrücken» (7). Anders P. LÜNING, *Das ekklesiologische Problem des «subsistit in»* (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch, in: Cath 52 (1998) 1–23; L. BOFF, *Was wollte das Konzil? Eine historisch-theologische Studie zu Dominus Iesus*, in: Orientierung 64 (2000) 262–264; P. KNAUER, *Universalkirche, Einzelkirchen und Gesamtkirche: Zur gegenwärtigen Debatte um das «subsistit in»*, in: Orientierung 65 (2001) S. 3–6, die alle eine exklusive Deutung des «subsistit in» ablehnen. Zur Textgeschichte von LG 8 vgl. auch S. N. BOSSHARD, *Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi*, in: MThZ 38 (1987) 355–367.

³⁹ W. KASPER, Art. Kirche III. *Systematisch-theologisch*, in: LThK 5 (1996) 1465–1474, hier 1469.

⁴⁰ Vgl. dazu KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe über einige Aspekte der Communio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992, Nr. 9. Die (wiederholt von J. Ratzinger vertretene) These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche ist von W. KASPER in einem viel beachteten Aufsatz als «Verabschiedung» der communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums und als «Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus» kritisiert worden (*Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. SCHREER/G. STEINS [Hg.], *Auf neue Art Kirche sein*. FS Bischof J. Homeyer, München 1999, 32–48, hier 43f.). Von der communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums her müsse das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen vielmehr als «perichoretisches Ineinander» bestimmt werden (ebd., so auch M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 369f, und H.J. POTTMEYER, *Kirche als Communio*, in: StZ 210 [1992] 579ff, die beide von einem «Prinzip der Gleichursprünglichkeit» ausgehen). Bei aller «berechtigten Sorge um die Situation mancher Teilkirchen, wo es manchmal eine Verherrlichung des Pluralismus und der ortskirchlichen Besonderheiten gibt», dürfe man die Balance zwischen Universalkirche und Ortskirchen nicht – in einer Art Gegenreaktion – zugunsten der Universalkirche auflösen, hat W. KASPER in seinem jüngsten Beitrag zur Debatte noch einmal herausgestellt: *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Ratzinger*, in: StZ 218 (2000) 795–804.

⁴¹ Vgl. nur das jüngste Ökumene-Dokument der Russisch Orthodoxen Kirche, das eine *exklusive Identität* mit der einen Kirche Jesu Christi vertritt: «Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, geschaffen von unserem Herrn und Heiland selbst [...]». Zitiert nach HK 54 (11/2000) 591f.

⁴² Eine erste greifbare Konsequenz, die im Zusammenhang mit der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche erfolgte, ist die wechselseitige Aufhebung der Bannflüche durch Papst Paul VI. und den Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, am 7. Dezember 1965. Die Erinnerung an die Anatheme wird in diesem bedeutsamen Ereignis offiziell getilgt und das Gedächtnis der Kirchen gereinigt, dadurch kann das «Band der Liebe» – symbolisiert durch den Bruderkuss zwischen dem Papst und dem Patriarchen – wiederhergestellt werden.

⁴³ Vgl. zu LG 8 A. GRILLMEIER, in: LThK E I (21966) 174, Anm. 20; ebenso L. JÄGER, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus»*, Paderborn 21968, 150. In *Dominus Iesus* 16 wird die Wendung «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» auf «kirchliche Gemeinschaften» verkürzt. Dabei ist auch in der Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* von «aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften» die Rede (Nr. 65).

⁴⁴ Vgl. dazu P. NEUNER, *Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation*, in: StZ 218 (2000) 723–737; J.-H. TÜCK, *Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche*, in: H. HOPING (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 11–52.

⁴⁵ Vgl. Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das *Communio*-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation, in: *Una Sancta* 48 (1993) 347–352, hier 348.

⁴⁶ W. PANNENBERG, *Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Kirche*, in: DERS. (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i. Br.–Göttingen 1990, 286–306. Vgl. DERS., *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 435ff.

⁴⁷ Ebd. 304f.

⁴⁸ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Ut unum sint» über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995*, Bonn 1995, Nr. 96. Zur Diskussion vgl. P. HÜNERMANN (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit der Getauften*, Regensburg 1997; *Die ökumenische Zukunft des Petrusdienstes*: Themenheft ThQ 178 (1998); H.-J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg-Basel-Wien 1999; H. SCHÜTTE (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Paderborn-Frankfurt/M. 2000; H. HOPING, *Einheit der Kirchen und Petrusdienst. Zur ökumenischen Zukunft des Papstamts*, in: DERS. (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 89–107; R. PESCH, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg-Basel-Wien 2001.

⁴⁹ Vgl. K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br. 31988, 89–124.

⁵⁰ Vgl. dazu H. WAGNER (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»* (QD 184), Freiburg-Basel-Wien 2000; M. BÖHNKE, *Einheit am Ende des Weges? Zum Beitrag des differenzierten Konsenses für die Ökumene*, in: *Cath* 54 (2000) 166–178.

⁵¹ Vgl. C. GEYER, *Ende der Schummelei? Reaktionen auf Ratzinger. Der aktuelle Streit um die Kirche*, in: F.A.Z. vom 18. Oktober 2000 (Nr. 242), S. N5.

⁵² In diesem Sinne hat J. RATZINGER bereits 1985 das Problem skizziert: «Für einen reformatorischen Christen wird es immer schwer, wenn nicht gar unmöglich sein, das Priestertum als Sakrament und als unabdingbare Voraussetzung für die Eucharistie zu akzeptieren. Denn um dies zu akzeptieren, wäre es notwendig, die Struktur der auf die apostolische Sukzession gegründeten Kirche zu akzeptieren.» (*Zur Lage des Glaubens*, München u.a. 1985, 169).

⁵³ Dieses Modell ist bekanntlich durch die *Gemeinsame Offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche* (Art. 3) kirchenamtlich rezipiert worden.

⁵⁴ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 14. Vgl. auch die Aussage: «Der Geist Gottes hat uns aufs neue erkennen lassen, dass die Kirche so lange nicht die Fülle ihrer gottgewollten Katholizität verwirklicht hat, als authentische Elemente des Katholischen außerhalb ihrer sichtbaren Gemeinschaft existieren.» Zitiert nach H. FRIES/K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg-Basel-Wien 1985, 60.

⁵⁵ Vgl. U. RUH, *Ökumene in der Krise?*, in: HK 54 (2000) 487–489. Darüber hinaus ist – was die Textgenese von *Dominus Iesus* betrifft – eine mangelnde Abstimmung zwischen der Glaubens-

kongregation und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen konstatiert worden. Vgl. J. RÖSER, *Wie war es wirklich? Kardinal Ratzinger und Bischof Kasper äußern sich in Journalisten-Gesprächen zu »Dominus Iesus«*, in: CiG 52 (41/2000) 336; H. MAIER, *Braucht Rom eine neue Regierung?*, in: StZ 219 (2001) 147–160, hier 155f.

⁵⁶ Wenn man im Bereich der katholischen Theologie die exklusive Deutung Ratzingers ablehnt und – unbeschadet der begriffsgeschichtlichen Einwände – den Subsistenzbegriff auf andere Kirchen ausdehnt, wird man um eine graduelle Abstufung kirchlicher Verwirklichungsformen nicht herumkommen.

⁵⁷ So wurde bei der Präsentation des katholisch-lutherischen Dialogpapiers *Communio Sanctorum* durch den Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD, F.O. SCHARBAU, hervorgehoben, es wäre ein »ökumenischer Durchbruch« erreicht, wenn die römisch-katholische Kirche akzeptiere, dass die eine Kirche Jesu Christi in der Geschichte immer nur in der Mehrheit verschiedener Kirchen vorkomme. Zitiert bei B. BRENNER, »*Communio Sanctorum*«. *Katholisch-lutherische Studie zu »Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen«*, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 51 (5/2000) 89–93, hier 89.

⁵⁸ Das trinitarische Leben Gottes hat kaum ein anderer Theologe des 20. Jahrhunderts so eindringlich bedacht wie E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992.

⁵⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen. Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 29–45, hier 34.

⁶⁰ Vgl. DH 546. Schon vorher hatte die Lateransynode von 649 den Begriff *subsistentia* zur Übertragung des griechischen *hypostasis* herangezogen (vgl. DH 501).

⁶¹ E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 68–78, hier 77.

⁶² J. RATZINGER hat selbst Arbeiten vorgelegt, welche die Analogie zwischen trinitarischer *Communio* und Kirche näher entfalten. Vgl. nur DERS., *Kommunion – Kommunität – Sendung*, in: *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 60–84.

⁶³ Schon früher hatte Ratzinger auf die Differenz zwischen der eucharistischen Ekklesiologie des II. Vatikanum und dem protestantischen Kirchenverständnis hingewiesen, als er betonte: »Luther hatte in der Gesamtkirche nicht mehr den Geist Christi erkennen können, ja, er sah sie geradezu als Instrument des Antichrist an. Auch die protestantischen Landeskirchen, die aus der Reformation entstanden, konnte er nicht im eigentlichen Sinn für Kirche halten: Es waren nur soziologisch-politisch notwendige Zweckapparate unter der Leitung der politischen Gewalten, nicht mehr. Die Kirche zog sich für ihn in die Gemeinde zurück: Nur die Versammlung, die je an Ort und Stelle das Wort Gottes hört, ist Kirche. Deswegen hat er das Wort Kirche ganz durch das Wort »Gemeinde« ersetzt; Kirche wurde zum Negativbegriff.« J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 18. *Dominus Iesus* spiegelt dieses Selbstverständnis aus katholischer Sicht ohne diplomatische Umschweife zurück, wenn es in Art. 17 heißt, die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften seien »nicht Kirchen im eigentlichen Sinn«. – Allerdings haben die Generalsynode der VELKD und die Arnoldshainer Konferenz in Deutschland 1994 das Antichrist-Verdict ausdrücklich zurückgenommen (vgl. den Beschluss *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Nr. 4.1.4). Zur Antichrist-Polemik bei Luther vgl. auch die Erwägungen von H. MEYER, *Das Papstamt bei Luther*, in: SCHÜTTE (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche* (Anm. 48), 93–110. Meyer weist daraufhin, dass Luthers Papstkritik mit plakativen Chiffren arbeitet und nur vor dem Hintergrund der damaligen Missstände angemessen verstanden werden kann. Sie verneine nicht grundsätzlich das Papstamt, wie die Gleichzeitigkeit von »Antichrist«-Polemik und konditioneller Anerkennung des päpstlichen Primats bei Luther erkennen lasse.

⁶⁴ Vgl. z.B. die Aussage von Landesbischof J. FRIEDRICH: »Auch unsere evangelische Kirche ist 2000 Jahre alt. Nicht wir haben uns von der katholischen Kirche abgekehrt. Die Reformatoren haben die Kirche erneuert.« In: *Chrisma* Nr. 1 (2000), 49.

⁶⁵ Zitiert nach K. BRAUN, *Ehrlicher Dialog nennt die Bedingungen, unter denen die Einheit mit Rom zu haben ist*, in: *epd-Dokumentation* 43/00, 22–25, hier 24.

perspektiven

Im Oktober vergangenen Jahres traf Joseph Cardinal Ratzinger in der Toscana mit dem orthodoxen Metropoliten Damaskinos Papandreou zusammen. Dabei haben die langjährigen Freunde auch über das im September erschienene Dokument «Dominus Iesus» und die damit in der Orthodoxie aufgebrochenen Fragen gesprochen. – Der darauf folgende ausführliche Briefwechsel, der alle Fragen und Antworten jenes Gesprächs zum Ausdruck bringen sollte, wird hier auf Wunsch der beiden Theologen der Öffentlichkeit vorgelegt.

ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΕΛΒΕΤΙΑΣ

PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE
ARCHEVÊCHÉ DE SUISSE

ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT
METROPOLIE DER SCHWEIZ

PATRIARCATO ECUMENICO
ARCIVESCOVADO DI SVIZZERA

Seiner Eminenz
Joseph Kardinal Ratzinger
Präfekt der Glaubenskongregation
Palazzo del S. Uffizio
00120 Città del Vaticano

Chambésy, den 30. Oktober 2000

*Eminenz
Lieber, verehrter Bruder und Freund*

Sehr gerne und dankbar denke ich an unsere unvergessliche letzte Begegnung vom 14. bis 16. Oktober in der Toskana zurück.

Dieses Treffen war für uns eine Gelegenheit, über manches nachzudenken, was Du in Deiner Eigenschaft als Präfekt der Glaubenskongregation vor kurzem als das verbindliche Wort der römisch-katholischen Kirche an ihre Bischöfe gerichtet hast. Ich denke dabei an die Erklärung *Dominus Iesus* und vor allem an die *Nota* der Glaubenskongregation über die Schwesternkirchen.

Als ich im Jahr 1999 einen Vortrag an der römisch-katholischen Fakultät der Universität Bonn über den Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theo-

logie im heutigen Europa hielt, unterstrich ich unter anderem, dass die Vorsehung Gottes es so bestimmt hat, dass ich in den Jahren nach 1959, als ich als Stipendiat des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel meine Studien in Deutschland fortsetzte, dort den jungen Professor Joseph Ratzinger als Lehrer und Freund gewinnen konnte. Unsere Beziehung war eine wachsende, tiefe Gemeinschaft. Wir haben gegenseitig entdeckt, was es heisst, der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche anzugehören, zwei Kirchen, die sich als Schwesternkirchen wieder entdeckt haben. So haben wir uns von innen her vorbereitet auf das große Ereignis des Jahres 1965: die Austilgung der Bannflüche aus dem Gedächtnis unserer Kirchen. In dieser Weise ist in uns die Leidenschaft für die Wiederherstellung der vollkommenen Einheit zwischen unseren Kirchen erwacht. Wir erlebten die Tatsache, dass wir denselben apostolischen Glauben teilen, und wir verfolgten die neue Epoche unserer Beziehungen vom *Dialog der Liebe* bis zum offiziellen *theologischen Dialog*. Wir haben ebenfalls empfunden, dass die gegenseitige Aufhebung der Bannsprüche in der Tat eine neue Situation geschaffen hat, die vom theologischen Standpunkt aus gewürdigt werden musste.

Diese Situation hat eine psychologische wie auch ekklesiologische Tragweite, die weit über das Geschehen hinaus reicht, dessen Gedächtnis man getilgt hat. Mit der Zeit erwies es sich, dass sein Widerhall im Volke tiefer und breiter gewesen ist, als man voraussah. Im weiteren bewirkt und muss diese Aufhebung der Anatheme eine Reinigung des Gedächtnisses bewirken, welche Verzeihung ist. Sie hat das *Symbol der Trennung* durch das *Symbol der Liebe* ersetzt. Sie setzt eine neue kirchliche Situation voraus, welche immer mehr Rückwirkungen auf allen Ebenen jeder unserer Ortskirchen haben muss. Diese Rezeption gehört zu einem Prozess der Annäherung und des Verständnisses, denn wenn es wahr ist, dass es ein unverbrüchliches Band zwischen der Theologie und der Liebe gibt, so wird uns die Tatsache, dass wir gemeinsam das christliche Mysterium leben, das uns vereint, notwendigerweise weiterführen. Das Reich Gottes erleidet Gewalt.

Ich erinnere mich im weiteren an Deine Überlegungen, die Du anlässlich unseres ersten ekklesiologischen Treffens in Wien im Jahre 1974 zum Ausdruck gebracht hast: «Fragen wir zum Schluss noch einmal: Was bleibt und was folgt aus dem Ganzen? Der Kernvorgang ist dieser: Das Verhältnis der «erkalteten Liebe», der «Gegensätze, des Misstrauens und der Antagonismen» ist ersetzt durch die Beziehung der Liebe, der Brüderlichkeit, deren Symbol der Bruderkuss ist. Das Symbol der Spaltung ist durch das Symbol der Liebe ersetzt. Die Kommuniongemeinschaft ist freilich nicht hergestellt. Aber nachdem der *Dialog der Liebe* ein erstes Ziel erreicht hat, ist der *theologische Dialog* verlangt, und zwar nicht als ein beruhigtes akademisches Geplänkel, das an kein Ziel zu kommen braucht und sich im Grunde selbst genügt, sondern unter dem Zeichen der «ungeduldigen Erwartung», die weiss, dass «die Stunde gekommen ist»; Agape und Bruderkuss sind an sich Terminus und Ritus der eucharistischen Einheit. Wo Agape als ekklesiale Realität ist, muss sie zu eucharistischer Agape werden. Darauf hat alles Bemühen abzielen. Damit das Ziel erreicht werde, ist als unmittelbare Konsequenz des Ganzen zu verlangen, dass unablässig an der «Gesundung des Gedächtnisses» gearbeitet werde. Dem Rechtsfaktum des Vergessens muss das reale geschichtliche Faktum eines neuen Gedächtnisses folgen. Das ist der unausweichliche, zugleich

rechtliche und theologische Anspruch, der in dem Geschehen des 7. Dezember 1965 beschlossen liegt.» (*Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* 1976, 110)

Gemeinsam haben wir gelernt, *wie man Theologie betreiben soll* unter Berücksichtigung der Partikulartraditionen des Westens. Wir haben empfunden, dass die geoffenbarte Wahrheit im Osten und im Westen verschieden empfangen, gelebt und verstanden wurde und dass die Verschiedenheit der Theologien als vereinbar innerhalb eines selben Glaubens aufgefasst werden kann, um so mehr, als ein wacher Sinn für die Transzendenz des Mysteriums und den vorwiegend apophatischen Charakter, den sein menschlicher Ausdruck anzunehmen hat, einem legitimen Pluralismus der Theologien im Schosse desselben traditionellen Glaubens freies Feld lassen kann und dass man nicht a priori dazu geneigt sein darf, den Glauben und seinen Ausdruck mit besonderen Theologien zu identifizieren.

Und wir sind zur gemeinsamen Feststellung gelangt, dass der Osten und der Westen sich nur dann begegnen und wiederfinden können, wenn sie sich ihrer ursprünglichen Verwandtschaft und der gemeinsamen Vergangenheit erinnern. Als erstes müssen sie sich bewusst werden, dass der Osten und der Westen trotz all ihrer Besonderheiten organisch zur einen Christenheit gehören. Hier sind wir zur gemeinsamen Feststellung gelangt, dass unsere Unterschiede im Sinne von verschiedenartigen legitimen Entfaltungen ein und desselben apostolischen Glaubens im Osten und im Westen aufzufassen sind und nicht als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Wir haben auch die Frage anders gestellt, nicht nur «Dürfen wir miteinander kommunizieren?», sondern auch «Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?».

Ferner haben wir empfunden, dass das *Haupthindernis* für die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft der *Jurisdiktionsprimat des Papstes* ist. Das Schwierigste scheint tatsächlich die Frage der Ordnung der Kirche zu sein: einerseits für Rom, weil es den Primat der «Sedes Romana» als konstitutiv für die Einheit der Kirche ansieht, andererseits für den Osten, weil er eben diesen Anspruch als eine Änderung der episkopalen Struktur der Kirche betrachtet.

Wir haben uns die Frage gestellt, wie wir hier vorwärts kommen, und wir haben uns erlaubt, einige Perspektiven zu formulieren, zum Beispiel: Wenn Rom die Kommunion mit dem Osten ohne Vorbedingungen aufnimmt – natürlich nach panorthodoxem Einvernehmen, – so ist dies eine ausdrückliche Anerkennung der Legitimität der episkopalen Struktur des Ostens. Es schliesst die Anerkennung ein, dass der Osten nicht auf die entfaltete Primatsstruktur des Westens verpflichtet werden muss.

Umgekehrt würde freilich der Osten damit anerkennen, dass der Westen trotz der Primatslehre prinzipiell die episkopale Struktur der Alten Kirche nicht verlassen hat, auch wenn sie einen zusätzlichen Faktor aufgenommen hat, dessen Notwendigkeit von der östlichen Kirche her nicht zu erkennen ist. Die Anerkennung des Fortbestehens der altkirchlichen apostolischen Struktur auch im Westen könnte erleichtert sein, zum einen durch die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils um die deutliche Wiederherstellung der episkopalen Ordnung, zum anderen durch die Tatsache, dass der Papst, wenn er mit dem Osten kommuniziert, selbst den primatialen Anspruch von 1870 (*jurisdictio in omnes ecclesias*) faktisch dem Osten gegenüber nicht mehr erhebt.

So haben wir niemals die Hoffnung aufgegeben, dass auch die Polarisierungen im Blick auf den Jurisdiktionsprimat überwunden werden können, damit die so sehr ersehnte Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft bald Wirklichkeit werden kann. Und dazu hast Du als Präfekt der Glaubenskongregation, die die Mission hat, «die Hüterin der Orthodoxie» und «die Verteidigerin des Glaubens» zu sein, einen grossen Beitrag zu leisten. Mögest Du von Deinen Überlegungen und Perspektiven geprägt sein, die Du im Jahr 1976 geschrieben hast, indem Du den Hinweis auf Ignatius von Antiochien bewertetest, den Patriarch Athenagoras I. bei der Begrüssung von Papst Paul VI. im Phanar zitierte: «Wider alle Erwartung ist unter uns *der Bischof von Rom, der Erste an Ehre* (ist) unter uns, der, *«der den Vorsitz hat in der Liebe»*» (Röm. Prol.; PG 5, 801). Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre sicherlich der Mühe wert zu überlegen, ob dieses alte Bekenntnis, das von «Jurisdiktionsprimat» nichts weiss, aber eine Erststellung an «Ehre» und «Liebe» bekennt, nicht als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte ... Der «heilige Mut» verlangt mit Klugheit «Kühnheit» (J. Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik* 1987, 204).

Alle diese Überlegungen und Perspektiven, die ich hier in Erinnerung bringe, haben mein Leben als Bischof und Theologe geprägt. In der Zwischenzeit aber stellte ich manches fest, das mich herausfordert, die Frage aufzuwerfen, ob es eine Kontinuität zwischen dem Professor Joseph Ratzinger und dem Präfekten der Glaubenskongregation gibt. Wie verhalten sich diese Aussagen, die ich eben erwähnte, mit folgenden Aussagen von Joseph Kardinal Ratzinger zueinander?

1. Im *Schreiben* der Kongregation für die Glaubenslehre, gerichtet «an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *«communio»* aus dem Jahr 1992, bezeichnete man die orthodoxen Kirchen als «jene ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften», die «auf Grund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein verwundet» sind, da «die Gemeinschaft mit der durch den Nachfolger Petri repräsentierten Gesamtkirche nicht eine äussere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente» (§ 17). So setzt die Überwindung des Verwundetseins des Teilkircheseins die Anerkennung des Jurisdiktionsprimates des Papstes voraus, ohne die keine Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft denkbar zu sein scheint.

2. In der *Nota* der Glaubenskongregation über die Schwesterkirchen wird Folgendes erläutert: «Im eigentlichen Sinn sind Schwesterkirchen ausschliesslich Teilkirchen (oder Teilkirchenverbände, wie etwa Patriarchate oder Kirchenprovinzen) untereinander. Es muss immer klar bleiben, auch wenn der Ausdruck Schwesterkirchen in diesem richtigen Sinn verwendet wird, dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist.» (§ 10)

3. In der Erklärung *Dominus Iesus* wird unter anderem gesagt: «Wie es nur einen einzigen Christus gibt, so gibt es nur einen einzigen Leib Christi, eine einzige Braut Christi: «die eine alleinige katholische und apostolische Kirche»... Diese

Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht (*subsistit in*) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Mit dem Ausdruck «*subsistit in*» wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, «dass ausserhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind»... Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt.» (§§ 16 und 17)

a) Ich erlaube mir jetzt, Dich zu fragen, wie man diese «angeblichen Widersprüche» neu durchdenken könnte, damit eine Reihe von Missverständnissen ausgeräumt werden kann, die auch auf Grund gewisser Formulierungen entstanden sind und die nicht völlig im Einklang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu stehen scheinen. Ich denke etwa an diese Exklusivität, die mit dem «*nur*» untrennbar verbunden ist und die das Zweite Vatikanische Konzil mit dem «*subsistit in*» vermeiden wollte.

b) Diese «eine alleinige Kirche», die sich auch «universale eine heilige, katholische und apostolische Kirche» nennt, wird als Mutter aller Teilkirchen bezeichnet und nicht als Schwesterkirche. Und diese «eine einzige Kirche» ist in der Pluralform «Kirchen» nur auf die Teilkirchen anwendbar. Ich frage mich jetzt, wieso in dem Kapitel IV der Erklärung *Dominus Iesus* der legitime Ausdruck des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel, das für uns alle verbindlich ist, durch eine andere Formulierung des grossen Glaubensbekenntnisses der armenischen Kirche ersetzt werden musste: «die eine alleinige katholische und apostolische Kirche».

c) Ich möchte nicht in die Diskussion über die Teilkirchen-Theologie und -Ekklesiologie eintreten, denn meines Erachtens kann das, was Du Teilkirche nennst, d.h. die Lokalkirche, in der Sicht der orthodoxen Kirchen den Anspruch erheben, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein – unter der Voraussetzung natürlich, dass sie in *communio* mit den anderen Lokalkirchen lebt. Und die Tatsache, dass diese Lokalkirchen als Schwesterkirchen untereinander bezeichnet und anerkannt werden, setzt *nicht* die *conditio sine qua non* voraus, dass die Kirche von Konstantinopel, das Ökumenische Patriarchat, die Mutter aller dieser Kirchen ist – was nicht bei allen orthodoxen Lokalkirchen der Fall ist –, sondern einfach die Tatsache, dass sie denselben Glauben teilen, in der Überzeugung, dass es nur einen einzigen Christus gibt und nur einen einzigen Leib Christi, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Der Begriff «Teilkirche» als Wechselbegriff zu «Lokalkirche» kann überdies zu einer universalistisch strukturierten Ekklesiologie führen, die die Lokalkirchen als untergeordnete Teile der *Una Sancta* auffasst.

d) Ich bestreite, dass der Begriff «Schwesterkirche», so wie er im *Breve «Anno ineunte»* von Papst Paul VI. an den Patriarchen Athenagoras I. vorkommt, derart eingeschränkt werden darf, wie es in der *Nota* über die Schwesterkirchen der Fall ist. Genau gesagt: «Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, dass unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind.» (Ich habe das Wort «Möglichkeit» von der *Nota* mit dem Wort «Gnade» ersetzt, nach der offiziellen deutschen Übersetzung des *Tomos Agapis*: «...*Dei beneficio fit ut nostrae ecclesiae se iterum sorores agnoscant...*» (*Tomos Agapis* 1978, 117). Diese Formulierung darf nicht nur von der «Teilkirche» von Rom an die «Teilkirche» von Konstantinopel verwendet werden, sondern sie betrifft auch die gegenseitige Anerkennung der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche als Schwesterkirchen. Daher vertrat auch Pater Emmanuel Lanne im Wiener Symposium 1974 die Ansicht, «wenn die Gesamtheit der orthodoxen Kirchen bereit ist, die (römisch-) katholische Kirche, wie sie ist, als die wahre Kirche Christi und als Schwester der orthodoxen Kirche anzuerkennen..., (dann) steht einer Wiederaufnahme der kanonischen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen nichts mehr im Wege.» (*Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* 1976, 74)

e) Dass der Gebrauch des Begriffes «unsere beiden Kirchen» zu vermeiden sei, mit der Begründung, «dass es einen Plural nicht nur auf der Ebene der Teilkirchen, sondern auch auf der Ebene der im Credo bekannten einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gibt, deren tatsächliche Existenz dadurch verdunkelt wird» (*Nota* § 11), scheint unter anderem auch der gemeinsamen Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. am Ende des Besuches des Patriarchen in Rom vom 28. Oktober 1967 zu widersprechen. Dort wird von beiden Oberhäuptern ihre Freude zum Ausdruck gebracht, «dass ihre Begegnung dazu beitragen konnte, dass ihre Kirchen sich noch mehr als Schwesterkirchen wiederkennen. In ihren Gebeten, öffentlichen Erklärungen und privaten Gesprächen haben der Papst und der Patriarch ihre Überzeugung betont wollen, dass ein wesentlicher Beitrag zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen Kirche einerseits und der orthodoxen Kirche andererseits in der Erneuerung der Kirche und der Christen zu sehen ist, in der Treue zu den Traditionen der Väter und zu den Eingebungen des Heiligen Geistes, der immer mit der Kirche ist... Papst Paul VI. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. sind überzeugt, dass der *Dialog der Liebe* zwischen ihren Kirchen Früchte der selbstlosen Zusammenarbeit bringen muss, auf der Ebene eines gemeinsamen Handelns im pastoralen, sozialen und intellektuellen Bereich, in gegenseitiger Respektierung der Treue *zur eigenen Kirche* auf der einen wie auf der anderen Seite.» (*Tomos Agapis* 131)

f) Der Gebrauch des Begriffes «unsere beiden Kirchen» relativiert keinesfalls die Vollkommenheitsansprüche der römisch-katholischen Kirche einerseits und

der orthodoxen Kirche andererseits, dass sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sind und fortsetzen. Ich erlaube mir, eine panorthodoxe Stellungnahme in dieser Hinsicht zu unterstreichen: «Im Bewusstsein der Wichtigkeit der gegenwärtigen Struktur des Christentums erkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, obwohl sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz dieser Kirchengemeinschaften an, sondern glaubt auch fest, dass alle diese Beziehungen zu ihnen auf einer möglichst raschen objektiven Erhellung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre beruhen müssen.» Was heisst das? Kann eine Kirche, sobald sie ihre eigenen Grenzen mit denen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifizieren lässt, eine andere Kirche als Kirche anerkennen, ohne ihren eigenen Anspruch auf Kontinuität aufzugeben oder wenigstens zu relativieren? Kann man hier ein «Sowohl-als auch» anwenden oder verpflichtet uns der kanonische Charakter der Kirche von dem «Entweder-oder» auszugehen? Beide Kirchen vertreten die Ansicht, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche fortzusetzen, ohne dabei unbedingt ausschliessend zu sein. Jedenfalls kann man meines Erachtens das Bestehen selbst einer «*ecclesia extra ecclesiam*» in der ganzen Fülle des Wortes «*ecclesia*» dort anerkennen, wo die Einheit im Eigentlichen der *Pistis* (d.h. der grossen konziliaren Symbole) vorliegt und die Grundordnung der *ecclesia*, d.h. der *successio apostolica*, ungestört bewahrt wird.

Ich danke Gott jedesmal, wenn ich in meinen Gebeten an Dich denke, wenn ich höre und lese von Deinem Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, an die Gottesmutter, die auch unsere Mutter ist, und an alle Heiligen. In der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die uns verbindet, verbleibe ich

in alter dankbarer brüderlicher Verbundenheit
Dein +Metropolit Damaskinos

+Metropolit Damaskinos der Schweiz

Joseph Cardinal Ratzinger

00120 CITTÀ DEL VATICANO

20. Februar 2001

Seiner Eminenz
Metropolit Damaskinos von der Schweiz
Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique
37, Chemin de Chambésy

CH-1292 CHAMBESY

Eminenz!
Lieber Bruder und Freund!

Viel Zeit ist vergangen, seit wir unvergessene Tage zusammen in der Toscana verbringen und dabei mancherlei besprechen durften, was uns gemeinsam in der Sorge um die Einheit der Kirche bewegt, in deren Dienst wir uns wissen. Als Frucht der Gespräche hast Du mir dann am 30. Oktober einen bewegenden Brief geschrieben, in dem Du all die Fragen konkret entfaltetest, die wir dort nur kurz hatten berühren können. Dafür danke ich Dir sehr herzlich, denn Offenheit ist eine Grundbedingung des ökumenischen Gesprächs, und unsere brüderliche Nähe ist so groß und so tief verankert, dass wir ohne Scheu alles einander sagen können, was uns bewegt und beunruhigt. Leider konnte ich nicht gleich antworten, zum einen, weil ich die gestellten Fragen gründlich bedenken wollte, zum anderen aber weil mich zunächst noch die Gewitter in Atem hielten, die nach *Dominus Iesus* auf uns niedergingen. Dann folgte die Lawine der Weihnachtspost, aus der ich mich nur schwer herausarbeiten konnte. Inzwischen kam die traurige Nachricht von Deiner ersten Erkrankung, die mich tief beunruhigt hat. Du weißt, dass ich in dieser Zeit ganz besonders für Dich gebetet habe, und nun höre ich zu meiner Freude, dass Du wieder auf dem Weg der Genesung bist. Ich brauche Dir nicht eigens zu sagen, dass ich weiter Deinen Weg mit meinem Beten begleite, damit der Herr Dir die volle Gesundheit zurückgibt. So scheint mir, dass jetzt der Augenblick da ist, in dem ich endlich versuchen muss, die Antwort auf Deinen Brief auf den Weg zu bringen.

Es hat mich sehr berührt, wie Du unseren gemeinsamen theologischen Weg geschildert hast, auf dem uns die drängende Notwendigkeit, zur Einheit zwischen Ost und West zu kommen, immer dramatischer bewusst geworden ist und zugleich theologische Lichter erschienen, die uns die Richtung zeigten, der wir zu folgen haben, um zu dem großen Ziel mit Gottes Hilfe zu gelangen. Nichts von

allem ist zurückgenommen; dass orthodoxe Kirche und katholische Kirche zueinander gehören und dass keine der Lehrfragen, die uns zu trennen scheinen, unlösbar ist, ist mir im Gegenteil immer noch deutlicher bewusst geworden. Du stellst in diesem Zusammenhang die Frage, ob es eine Kontinuität zwischen dem Professor Joseph Ratzinger und dem Präfekten der Glaubenskongregation gibt; wie sich meine von Dir zitierten theologischen Aussagen zu verschiedenen Texten der Glaubenskongregation verhalten, die für Dich Fragen aufwerfen. Ich möchte dazu sagen: Der Professor und der Präfekt sind dieselbe Person, aber beide Begriffe benennen Funktionen, denen unterschiedliche Aufgaben entsprechen. Es gibt also in diesem Sinn einen Unterschied, aber keinen Widerspruch. Der Professor (der ich ja immer noch bin) müht sich um Erkenntnis und stellt in seinen Büchern und Vorträgen dar, was er glaubt gefunden zu haben und nun sowohl dem Disput der Theologen wie dem Urteil der Kirche unterstellt. Er versucht, in der Verantwortung vor der Wahrheit des Glaubens und im Bewusstsein seiner Grenzen zu Erkenntnissen zu erlangen, die auf dem Weg des Glaubens und auf dem Weg der Einheit weiterhelfen. Was er schreibt oder sagt, kommt aus seinem persönlichen Denk- und Glaubensweg heraus und ordnet ihn in den gemeinsamen Weg der Kirche ein. Der Präfekt hingegen hat nicht seine persönlichen Auffassungen darzulegen. Er muss sie im Gegenteil ganz zurücktreten lassen, um dem gemeinsamen Wort der Kirche Raum zu geben. Er schreibt nicht, wie es der Professor tut, Texte aus seinem eigenen Suchen und Finden heraus, sondern er muss dafür Sorge tragen, dass die Organe der lehrenden Kirche in großer Verantwortung ihre Arbeit tun, so dass am Ende ein Text von allem bloß Privaten gereinigt ist und wirklich gemeinsames Wort der Kirche wird. Den Anlass, überhaupt ein Dokument zu verfassen, bieten Fragen, die aus der Kirche kommen, Wahrnehmungen, die von vielen Seiten her sich vertiefen und die Notwendigkeit eines klärenden Wortes erkennen lassen. Vielfältige Kontakte mit den Brüdern im Bischofsamt gehören zum Weg der Reifung, dazu die klassischen Organe: Kommissionen, die Consulta (regelmäßige Versammlung der ständigen Berater der Kongregation), schließlich die Arbeit der «Kongregation» im eigentlichen Sinn, die ja ein Kollegialorgan aus einer Anzahl von Bischöfen darstellt, die zum Teil in Rom in den verschiedenen Kurienbehörden arbeiten, zum Teil Diözesanbischöfe in der weiten Welt sind. Die Kongregation kennt die etwa alle eineinhalb Jahre tagende Vollversammlung, der nur die großen Vorhaben unterbreitet werden können (wie *Dominus Iesus*) und die etwas alle 14 Tage zusammentretende Versammlung, an der die römischen Mitglieder und normalerweise einige Mitglieder aus den naheliegenden europäischen Staaten teilnehmen. Zugleich wird der Papst regelmäßig über den Fortgang der Dinge informiert. Während der Papst als oberster Hirte der Kirche zu den Gläubigen möglichst direkt zu sprechen versucht und daher so etwas wie eine «pastorale» Sprache wählt, ist der Auftrag der Kongregation enger: Sie soll an kritischen Punkten Markierungen setzen, zeigen, wo der Raum der theologischen Debatte beginnt, die sie nicht behindern darf und wo der Glaube selbst im Spiel steht, der die Grundlage aller Theologie bildet. So reift in langem Ringen (manche Dokumente brauchen zehn Jahre, kaum eines weniger als zwei Jahre) ein Text, in dem niemand seine Privatmeinung niederlegen kann, in dem vielmehr möglichst rein das gemeinsame Maß des Glaubens hervortreten

soll. Dokumente der Kongregation sind nicht unfehlbar, aber sie sind doch mehr als theologische Diskussionsbeiträge – Wegweisungen, die zum gläubigen Gewissen der Hirten und Lehrer sprechen wollen. So ist klar, dass die Kongregationstexte keine Texte des Professors Ratzinger sein können und dürfen, der im Dienst eines ihn übergreifenden Ganzen steht und dabei mit dem Bewusstsein seiner Verantwortung die Rolle des Moderators wahrzunehmen versucht. Auch wenn die Texte von ihrem Charakter her anders sind, als ich persönlich sie schreiben könnte und dürfte, ist klar, dass ich nichts als Präfekt vertrete, was ich nicht auch persönlich als Weisung sowohl für mich selbst wie als Wort an die Kirche und für die Kirche vertreten kann.

Bevor ich nun zu den von Dir gestellten inhaltlichen Fragen komme, möchte ich noch zwei Punkte aus Deinen einleitenden Überlegungen unterstreichen, die mir wichtig scheinen. Das eine ist die Gesundheit des Gedächtnisses. In der Begegnung mit den Bischöfen, die «ad limina apostolorum» kommen, erlebe ich immer wieder, wieviel da noch zu tun ist, wie tief die Verwundungen der Jahrhunderte ins Gedächtnis der Kirchen eingesunken sind und das Miteinander nicht selten vergiften. Ich war immer schon der Meinung und bin es nun noch mehr, dass zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche viel weniger Lehrfragen stehen als Verwundungen des Gedächtnisses, die uns einander entfremden: Die Macht der geschichtlichen Verwirrnisse scheint stärker als das Licht des Glaubens, das sie in Vergebung umwandeln sollte. Gerade auf diesem Hintergrund möchte ich auch Deine Formel nochmal unterstreichen, dass wir eigentlich nicht fragen sollten «Dürfen wir miteinander kommunizieren?», sondern «Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?» Gottlob sind wir ja in diesem Punkt miteinander ein Stück weitergekommen. Die beiden Gesetzbücher der katholischen Kirche und ihr Ökumenisches Direktorium zeigen auf, dass unter bestimmten Bedingungen Kommunionzulassung zwischen Ost und West möglich oder sogar geboten ist. Vor dem Abschluss steht eine Vereinbarung zwischen der «assyrischen» und der «chaldäischen» Kirche über gegenseitige Kommunionzulassung in der weiten Diaspora, in der häufig nur eine der beiden Seiten über einen Priester verfügt. Der Fall war besonderer Studien bedürftig, weil die bei den Assyriern am meisten gebrauchte Anaphora von Addai und Mari keinen Einsetzungsbericht enthält. Aber diese Schwierigkeiten konnten überwunden werden, und so gibt es ganz allgemein trotz vieler Probleme immer wieder kleine Ermutigungen, die uns hoffen lassen.

Damit komme ich endlich zu Deinen Fragen und beginne mit dem «Haupthindernis» für die vollkommene Wiederherstellung der Einheit, dem Jurisdiktionsprimat des Papstes, wo Du die Problematik der Formel «iurisdictio in omnes ecclesias» besonders herausstellst. Ich würde bei dieser zweifellos sehr dornigen Problematik, die wir gewiss in unserem Briefwechsel nicht lösen können, zwei Aspekte unterscheiden. Zum einen gibt es, wie mir scheint, vor allem ein Sprachproblem. Der Begriff einer gesamtkirchlichen Jurisdiktion, überhaupt die Rechtsprache des zweiten Jahrtausends ist dem Osten fremd und wird mit Beunruhigung wahrgenommen. Ich glaube, es ist richtig und auch möglich, die wesentlichen und vor allem störenden Begriffe auf ihre Grundlagen in der Vätertheologie zurückzuführen und sie von daher nicht nur besser verständlich zu

machen, sondern natürlich auch Impulse für eine dem Denken der Väter gemäßere Verwendung zu finden. Du erinnerst an die unvergessliche Ansprache von Patriarch Athenagoras I. beim Besuch von Paul VI. im Phanar, wo der Patriarch auf den Papst aus der Väterzeit die Titel «Erster an Ehre» und «Vorsitzender in der Liebe» anwandte. Ich glaube, dass man von da aus «gesamtkirchliche Jurisdiktion» richtig definieren könnte: Die «Ehre» des Ersten ist ja nicht im Sinne weltlicher protokollarischer Ehren zu verstehen, sondern Ehre in der Kirche ist der Dienst, der Gehorsam gegenüber Christus. Und wiederum ist Agape nicht ein unverbindliches Gefühl, noch weniger eine soziale Organisation, sondern letzten Endes ein eucharistischer Begriff, der als solcher mit der Kreuzestheologie verbunden ist, denn vom Kreuz her kommt die Eucharistie, das Kreuz ist der äußerste Ausdruck der Liebe Gottes zu uns in Jesus Christus. Wenn die Kirche im Tiefsten mit der Eucharistie zusammenfällt, so liegt im Vorsitz der Agape eine Verantwortung für die Einheit, die innerkirchliche Bedeutung hat, aber zugleich Verantwortung für die «Unterscheidung des Christlichen» der weltlichen Gesellschaft gegenüber ist und daher immer martyrologischen Charakter tragen wird. Du weißt, dass ich vor einiger Zeit (beim Streit um die Frauenordination) den Dienst des Papstes als Dienst des Gehorsams zu deuten, ihn als Garanten des Gehorsams zu interpretieren versucht habe: Der Papst ist kein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern ganz im Gegenteil – er muss immer versuchen, der Eigenwilligkeit zu widerstehen und die Kirche ins Maß des Gehorsams rufen, darum aber selbst der Erstgehorchende sein. In einer Zeit, in der die säkularen Versuchungen der Theologie in allen Bereichen wachsen, scheint mir eine solche gemeinsame Verantwortung für den Gehorsam der Kirche der Überlieferung gegenüber von hoher Bedeutung zu sein; ihre Christusgemäßheit wird gerade dadurch bestätigt werden, dass sie als Zeugnis des Leidens für und mit Christus gegenüber den Versuchungen des Ungehorsams und der Eigenmächtigkeit in der Welt steht. Eine patristische Interpretation des Primats wird im übrigen vom Vaticanum I selbst gefordert, wenn es sagt, die beständige Praxis der Kirche stehe für die dort verkündete Lehre sowie die ökumenischen Konzilien, besonders jene, in denen der Osten mit dem Westen in der Einheit von Glaube und Liebe zusammen waren; das Vaticanum I zitiert dabei das vierte Konzil von Konstantinopel (DS 3065f). Der zweite Punkt, den ich hier nennen möchte, betrifft den Unterschied zwischen Theorie und Praxis oder vielleicht besser: die faktische Spannweite des Dogmas. Der Papst hat in seiner Enzyklika *Ut unum sint* darauf hingewiesen und bittet um Vorschläge für eine erneuerte Primatspraxis. Lehrreich ist hier wie immer die Geschichte. R. Schieffer, Präsident der Monumenta Germaniae historica schreibt in diesem Zusammenhang einmal, «dass an der Schwelle vom ersten zum zweiten kirchengeschichtlichen Jahrtausend ein qualitativer Sprung nicht in der primatialen Theorie, sondern eher im Umgang mit ihr gestanden hat.» (Natur und Ziel primatialer Interventionen des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend, in: *Il Primato del Successore di Pietro*. Città del Vaticano 1998, S. 348s)

Du erlaubst mir, noch eine mehr persönliche Reflexion anzufügen: Der Primat – Paul VI. selbst hat es gesagt – ist in gewisser Hinsicht «Haupthindernis» für die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft. Aber er ist zugleich eine Hauptmöglichkeit dafür, weil ohne ihn auch die katholische Kirche längst in National- und

Rituskirchen zerfallen wäre, die das ökumenische Gelände vollends unübersichtlich machen würden und weil er verbindliche Schritte zur Einheit ermöglicht. Du hast selbst in einem wichtigen Beitrag kürzlich darauf hingewiesen, dass es für die Zukunft der Orthodoxie von entscheidender Bedeutung sein wird, angemessene Lösungen für das Problem der Autokephalie zu finden, damit innere Einheit und gemeinsame Handlungsfähigkeit der Orthodoxie nicht verloren gehen bzw. wieder hergestellt werden. Ich glaube, dass gerade die Problematik der Autokephalie auf die Notwendigkeit eines Organs der Einheit verweist, das freilich in der richtigen Balance mit der Eigenverantwortung der Ortskirchen stehen muss: Kirche kann und darf nicht Monarchie des Papstes sein, sondern hat ihre Fixpunkte in der *Communio* der Bischöfe, in der es einen Dienst ihrer Einheit untereinander gibt – einen Dienst also, der die Verantwortung der Bischöfe nicht aufhebt, sondern ihr zugeordnet ist. Ich glaube, je realistischer wir von den konkreten Gegebenheiten der Geschichte und der Gegenwart her und andererseits von der theologischen Tiefe und Weite der Lehrtexte aus miteinander reden, desto mehr werden wir uns Antworten annähern, die uns Einheit ermöglichen.

Ich komme nun zur Frage 1 Deines Briefes, der Problematik des Wortes von der «Verwundung» der Teilkirchen aufgrund ihrer Trennung vom Nachfolger Petri, wovon *Communio* spricht; derselbe Text sagt aber ausdrücklich, dass natürlich durch die Trennung auch die römisch-katholische Kirche verwundet ist, weil sie die Einheit in der Geschichte nicht voll darstellen kann. Wenn wir auf die Realität der Kirche und der Kirchen hinschauen – wer könnte bezweifeln, dass sie alle – auf je unterschiedliche Weise – verwundet sind? Mir kommt vor, dass die Theologie vor den Brüchen der Neuzeit viel realistischer war in der Beschreibung ihrer geschichtlichen Not. Ich erinnere nur als Beispiel an das *Horologium Sapientiae* des Heinrich von Seuse (erste Hälfte des 14. Jahrhunderts), der die Kirche in einer Vision als eine Stadt beschreibt, in der Teile durch Feinde zerstört, andere durch Nachlässigkeit der Bewohner zusammengebrochen sind. «In der Stadt traten Tiere auf – Meeresungeheuer mit menschlicher Gestalt, von denen der um Hilfe bittende Pilger mit Verachtung zurückgewiesen wurde» (A.M. Haas, in: *Wer ist die Kirche?* Symposium zum 10. Todestag von Hans Urs von Balthasar. Johannes Verlag 1999, S. 7). Ja, die Trennung ist eine Wunde, und wir sollten sie einander im Geist der Buße eingestehen und um Heilung bitten, um Heilung ringen.

Damit komme ich zum Disput um die Verwendung des Terminus Schwesterkirchen. Der entsprechende Brief der Glaubenskongregation stellt – wie Du weißt – ausdrücklich fest, dass Teilkirchen, auch über die Trennung hin, einander Schwesterkirchen sein können und sind, etwa Konstantinopel und Rom, Rom und Antiochien, Antiochien und Konstantinopel usw. Er hält es allerdings nicht für angemessen, die orthodoxe Kirche im ganzen und die römisch-katholische Kirche im ganzen als «unsere zwei Kirchen» und als zwei Schwesterkirchen zu bezeichnen. Warum? Es geht darum, den Plural «die Kirchen» und den Singular «die Kirche» in das richtige Verhältnis miteinander zu bringen. Wir bekennen uns im gemeinsamen Credo der Kirche dazu, dass es letztlich nur *eine* Kirche Christi gibt, die freilich konkret in vielen Teilkirchen existiert, welche aber eben doch Teilkirchen der einen Kirche sind. Denn Christus hat nur eine Braut, nur einen

Leib – mit vielen Organen, aber eben in einem einzigen Leib. Wenn wir aber von orthodoxer Kirche und katholischer Kirche als zwei Schwesterkirchen sprechen würden, so stellen wir einen Plural auf, über dem kein Singular mehr erscheint. Auf der letzten Ebene des Kirchenbegriffs würde ein Dualismus bleiben und die eine Kirche so zu einem Phantom, zu einer Utopie werden, während ihr doch gerade das Leibsein wesentlich ist. Dass man im vierten Kapitel von *Dominus Iesus* das große Glaubensbekenntnis der armenischen Kirche zitiert hat, bedeutet selbstverständlich kein Abgehen vom nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, das unser gemeinsames, verbindliches Credo ist und bleibt. Die Abweichung zwischen beiden im Artikel über die Kirche ist ja auch gering; im armenischen Glaubensbekenntnis fehlt das Wort heilig, dafür steht über das Nicaenum hinaus das Wort *μωνή*, das aber doch nur das *μία* unterstreicht und nichts hinzufügt. Mir war diese Zitation, offen gestanden, gar nicht aufgefallen, und der Text würde auch ohne sie in der Sache nichts verlieren. Man hat diese Überlieferungsvariante offenbar nur aufgenommen, um eben die Einzigkeit der Kirche zu unterstreichen, die in sich schon aus der Schrift und dem gemeinsamen Credo eindeutig folgt. Bedenkenswert finde ich in diesem Zusammenhang den Vorschlag von H. Legrand in dem Brief an Dich vom 6. Oktober, den Du mir freundlicherweise zugänglich gemacht hast. Legrand bezieht sich zunächst darauf, dass der griechische Delegierte in Baltimore es entschieden abgelehnt habe, die katholische Kirche als Schwesterkirche der orthodoxen Kirche anzusehen und fragt von da aus, ob es nicht der orthodoxen Kirche möglich sei, zwar nicht die katholische Kirche als solche als Schwesterkirche anzuerkennen, aber die katholischen (Teil-)Kirchen als Schwestern der orthodoxen Ortskirchen. Das ist ein Versuch einer terminologischen Lösung, der von beiden Seiten bedacht werden sollte und vielleicht den Ausweg zeigen könnte, wie ein Dualismus im Kirchenverständnis vermieden und doch die gemeinsame Geschwisterlichkeit aller orthodoxen und katholischen Kirchen untereinander sprachlich angemessen ausgedrückt werden könnte. Ich glaube nicht, dass das Breve *«Anno ineunte»* die Terminologie von unseren zwei Kirchen als Schwesterkirchen kanonisieren wollte. Es geht ja unmittelbar von der Begegnung zwischen Rom und Konstantinopel aus, um freilich von da aus auf den ganzen Bereich der katholischen und orthodoxen Ortskirchen auszugreifen, mit einer terminologischen Antizipation, die der Vertiefung in weiteren Gesprächen offen steht (zu Punkt a bis f Deines Briefes).

Bleiben wir noch bei den terminologischen Fragen. Wenn ich recht verstehe, hast Du auch Bedenken gegenüber dem Begriff Teilkirche. Das II. Vaticanum wechselt ohne klare Festlegung zwischen den Termini Orts- und Teilkirchen; H. de Lubac hat gezeigt, dass der Begriff Teilkirche den Vorzug verdiene, und das ist dann von der Theologie wie vom Lehramt weithin aufgegriffen worden. Aber über diese Terminologie kann man auch weiterhin diskutieren.

Da ist dann als anderes Problem der Begriff der Mutterkirche. Ich denke, es sei wichtig, hier wieder die zwei Ebenen des Kirchenbegriffs zu unterscheiden. Da ist zunächst die Ebene des rechtmäßigen Plurals – der Kirchen in der Kirche. Auf dieser Ebene ist die Kirche von Rom Mutterkirche von Kirchen in Italien, aber natürlich nicht die Mutterkirche aller anderen. Jerusalem ist Mutterkirche vieler

Kirchen, Antiochien, Konstantinopel sind Mutterkirchen. Diese «Mutterschaft» kann aber nur die Abbildung für die eigentliche Mutter-Kirche sein – das obere Jerusalem, von dem Paulus spricht (Gal 4,26), von dem die Väter in bewegenden Worten reden. Ich darf an die wunderbare Textsammlung von H. Rahner erinnern: *Mater Ecclesia* (1944).

Wie ich aus einer Anzahl von Veröffentlichungen katholischer Theologen sehe, wird auch das Wort Universalkirche häufig falsch ausgelegt. Dass *Communio* *Notio* von der ontologischen und temporalen Vorgängigkeit der Universalkirche vor den Teilkirchen spricht, wird als Votum für den römischen Zentralismus gedeutet. Das ist natürlich völliger Unsinn. Denn die Ortskirche von Rom ist eine Ortskirche, die nach unserer Überzeugung mit einer besonderen Verantwortung für die ganze Kirche betraut, aber nicht selbst die universale Kirche ist. Die Präzedenz der Universalkirche vor den Teilkirchen zu behaupten, ist kein Votum für eine bestimmte Form von Kompetenzverteilungen in der Kirche, kein Votum dafür, dass die Ortskirche von Rom möglichst viel an Vorrechten an sich ziehen müsse: Mit einer solchen Auslegung ist die Frageebene völlig verkannt. Wer immer nur gleich nach Machtverteilung fragt, geht am Mysterium der Kirche schlichtweg vorbei. Nein, es geht um etwas streng Theologisches und nicht um juristische oder kirchenpolitische Fragen: darum, dass der Gottesgedanke der einen Braut des Sohnes mit ihrer eschatologischen Bestimmung zum ewigen Hochzeitsmahl der erste und eigentliche Gottesgedanke ist, um den es in Sachen Kirche geht, während die reale Verwirklichung der Kirche in Ortskirchen eine zweite Ebene beschreibt, die danach kommt und die immer der ersten zugeordnet bleibt. Ich denke, dass es darüber eigentlich keinen Streit geben kann. Schließlich kommt zuletzt noch die dornige Frage des *subsistit in*, die irgendwie natürlich allen bisherigen Fragepunkten zugrunde liegt. Um verständlich zu machen, was gemeint ist, finde ich den Text einer panorthodoxen Stellungnahme sehr hilfreich, den Du unter Abschnitt 6 Deines Briefes zitiert hast. Ich möchte ihn, weil er mir so wichtig scheint, hier mit Deinem vorausgesetzten Einverständnis noch einmal wiedergeben: «Im Bewusstsein der Wichtigkeit der gegenwärtigen Struktur des Christentums erkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, obwohl sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz «dieser Kirchengemeinschaften» an, sondern glaubt auch fest, dass alle diese Beziehungen zu ihnen auf einer möglichst raschen objektiven Erhellung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre beruhen müssen.» Ich wäre sehr dankbar, wenn ich einmal den gesamten Text dieser Stellungnahme kennenlernen dürfte, die mir für das Weitergehen unseres Dialogs von hoher Bedeutung zu sein scheint. Der Text drückt in etwas anderer, aber doch verwandter Terminologie genau die ekklesiologische Paradoxie aus, die auch *Dominus Iesus* zu formulieren versucht. Er sagt einerseits ganz klar, dass die orthodoxe Kirche «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche i s t»; er gibt so dem theologischen Singular von Kirche einen ganz konkreten, leibhaftigen Ort. Aber er fügt doch die Anerkennung der ontologischen Existenz dieser Kirchengemeinschaften hinzu und formuliert von daher die Aufgabe einer Erhellung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit der Lehre. *Dominus Iesus* hat im Anschluss an *Lumen gentium* 8 das «Ist» durch das *Subsistit in* ersetzt, um sozusagen schon die ontologische Brücke zu der Existenz

anderer Kirchengemeinschaften zu bauen und damit einen Schritt zur «Erhellung des ekklesiologischen Problems» zu tun, die von Eurem Text gefordert wird. Zweifellos ist durch diesen Schritt die Paradoxie nicht aufgelöst, sondern eher noch dramatischer geworden. Das Paradox von göttlicher Treue und menschlicher Untreue («Wenn wir untreu sind, so bleibt er doch treu»: 2 Tim 2,13!) aufzulösen, ist uns nicht gegeben, vielmehr ist uns aufgegeben, darunter zu leiden und so in unserem Maß zu seiner Überwindung beizutragen: Es ist letzten Endes ein Problem der Existenz, nicht der Begriffe. Ich verstehe *Dominus Iesus* so, dass es die Gleich-gültigkeit, mit der alle Kirchen als gleich gültig angesehen werden und so die Gültigkeit des Glaubens selbst in der Skepsis verschwindet, wieder in waches Leiden umwandeln und damit den wahren ökumenischen Eifer neu entfachen wollte. Wo alles gleich gültig ist, wird alles auch gleichgültig. Der Text hat Schmerzen hervorgerufen, und darauf reagiert der Mensch zunächst mit Protest, um so nachdrücklicher, je weniger er durch den Glauben gestört sein will. Wenn der erste störende Schmerz sich in Leidenwollen für die Einheit umwandelt, wird der Text anfangen, seinen wahren Dienst zu tun.

Lieber Bruder und Freund, wir beide leiden darunter, dass wir nicht miteinander Eucharistie feiern dürfen, und gerade das eint uns. Dass Du in diesem gemeinsamen Leiden und der darin verborgenen Freude der Hoffnung auf eine tiefere Einheit mir immer nahe geblieben bist, ist der große Freundschaftsdienst vieler Jahrzehnte, für den ich Dir heute einmal ganz ausdrücklich danken möchte. Ich hoffe, Du siehst aus diesen Zeilen – wie unzulänglich sie auch in vielem sind –, dass diese gleiche Leidenschaft, in der wir uns vor mehr als vierzig Jahren gefunden haben, in mir lebendig geblieben ist. Ich hoffe, dass dieses Wissen Dir in Deinem jetzigen Leiden hilft und dass Du bald wieder ganz zum Dienst in der einen Kirche Gottes zur Verfügung stehen kannst.

In diesem Sinn grüße ich Dich in großer Dankbarkeit und in tiefer Verbundenheit

Dein

Bruder und Freund

+*Joseph Cardinal Ratzinger*

Joseph Cardinal Ratzinger

KARL GRAF BALLESTREM · EICHSTÄTT

KIRCHE UND DEMOKRATISCHE KULTUR

Anpassungsprobleme und Konflikte

Das Thema Kirche und Demokratie hat zwei Aspekte, die eng zusammenhängen. Erstens *Kirche in der Demokratie*: Muss sich die Kirche, die in einer demokratischen Kultur lebt, dieser Kultur anpassen, oder kann und soll sie eine eigene soziale Lebenswelt bilden, die anderen Werten und Regeln folgt? Zweitens *Demokratie in der Kirche*: Was könnte es bedeuten, demokratische Entscheidungsverfahren in der Kirche einzurichten, welche Chancen und Probleme ergäben sich daraus? Dieses Thema weckt Erinnerungen an die Zeit vor etwa dreißig Jahren, in der eine lebhaft Diskussion über Kirche und Demokratie geführt wurde. Von theologischer Seite waren es vor allem Gedanken des II. Vatikanums, von soziologischer Seite Ideen der kritischen Theorie, die die Debatte anregten. Eine große Gruppe deutscher Katholiken ging damals davon aus, dass der Demokratie als allgemeiner Lebensform die Zukunft gehöre und dass sich die Kirche, um zeitgemäß zu sein, dieser Lebensform anpassen müsse. Als alle Menschen guten – d.h. fortschrittlichen – Willens sich aufmachten, herkömmliche Werte und Normen zu hinterfragen, um unbeschwert vom Ballast der Traditionen und dem festen Fundament einer bestehenden Ordnung die Anker zu lichten und auf dem hohen Meer der Emanzipation zu segeln, da sollte das wandernde Volk Gottes nicht zurückbleiben am Ufer einer altertümlichen Ordnung voller Gebote und Verbote. Und als es darum ging, alle Teilbereiche der Gesellschaft – von der Familie, über die Schule und Universität, bis zur Wirtschaft und Politik – zu demokratisieren, da sollte die Kirche nicht das Schlusslicht einer überholten Monarchie und

KARL GRAF BALLESTREM, geb. 1939 in Dresden, 1958-1965 Studium der Philosophie und Sowjetologie in Fribourg/Schweiz und Rom. Promotion 1965 (Doktorvater J.M. Bochenski); Assistent Professor am Rosary College, Chicago (1966) und an der University of Notre Dame (1967-71), Wissenschaftlicher Assistent am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der LMU München (1971-1976), Habilitation (1976), Lehrstuhlvertreter am Geschwister-Scholl-Institut der LMU München (1977-1984), Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft II an der Katholischen Universität Eichstätt (seit 1984), Professor an der Hochschule für Politik München (seit 1984).

Hierarchie bilden, sondern den anderen vormachen, wie aus dem Geiste christlicher Brüderlichkeit Herrschaftsfreiheit entstehen kann.

Schon damals haben Theologen und Politikwissenschaftler, allen voran Joseph Ratzinger und Hans Maier, den Enthusiasten des Fortschritts nachgewiesen, dass sie das Wesen der Kirche Christi ebenso wie das der Demokratie verkannten. Und wenn man auf die Entwicklung der letzten dreißig Jahre zurückblickt, so sieht man, dass sich die Ideen von 68 auch auf diesem Gebiet als Utopien erwiesen haben, die zwar im Bewusstsein einer ganzen Generation deutliche Spuren zurückließen, aber an der Realität gescheitert sind. Warum also das Thema noch einmal aufgreifen? Weil es in verschiedenen Gestalten immer wieder auftaucht und gerade heute wieder als aktuelles Thema empfunden wird. Kirche in der Demokratie – das ist und bleibt, theologisch gesprochen, ein Teil des Problems von Kirche und Welt; sozialwissenschaftlich gesprochen das Problem eines sozialen Subsystems, das von seiner Umwelt als Fremdkörper empfunden wird und entsprechende Irritationen auslöst. Kann, soll, muss sich dieses Subsystem zumindest soweit den Standards seiner sozialen Umwelt anpassen, dass es den vernünftigen Forderungen entspricht, die ein freies oder mündiges Subjekt an seine Lebensverhältnisse stellt? Müsste es nicht Kriterien rationaler Zustimmung genügen, indem es allen Mitgliedern Gleichberechtigung, Rechtssicherheit und Mitbestimmung garantiert?

Kirche und demokratische Kultur – ein berühmter Autor hat dieses Thema schon einmal vorbildlich abgehandelt. Ich meine Alexis de Tocqueville, dessen religionssoziologische Kapitel zu den interessantesten Aspekten seiner «Demokratie in Amerika» gehören (es sind die Kap. 2 und 9 im ersten, die Kap. 2, 5 und 6 im zweiten Band). Ich will mit Tocqueville beginnen und anschließend der Frage nachgehen, inwiefern die heutige Situation der Kirchen in Westeuropa mit Hilfe seiner Analysen und Prognosen verstanden werden kann. Zuletzt will ich versuchen, die Geschichte des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne in groben Zügen zu skizzieren und einige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.

1. Kirchen in der Demokratie bei Tocqueville

Die Demokratie, die Tocqueville in den USA antrifft und beschreibt, ist nicht nur eine Regierungsform, sondern eine soziale Lebensform; sie betrifft nicht allein die Gesetze und Institutionen, sondern auch die Sitten und Kultur der Amerikaner. Durch zwei Eigenschaften lässt sie sich kennzeichnen: Erstens handelt es sich um eine allgemeine Kultur der Gleichheit, die sich gegen aristokratische Werte in jeder Form wendet; zweitens geht es um eine Regierungsform, die das Prinzip der Volkssouveränität auf allen Ebenen ernstnimmt. Die Gefahren dieser Demokratie sind für

Tocqueville offensichtlich: Zum einen Gefahren für die Freiheit, die durch Gleichmacherei, Druck der öffentlichen Meinung und die «Tyrannei der Mehrheit» bedroht wird; zum anderen Gefahren für die Stabilität der Ordnung, wenn in den Personen und Gesetzen der Regierung der veränderliche Wille der Mehrheit zum Ausdruck kommt. Was Toqueville an Nordamerika fasziniert und für Europa hoffen lässt ist, dass die dortige Demokratie zugleich freiheitlich und stabil ist. Die Gründe dafür sucht er nicht zuletzt in den Sitten der Menschen, die er als «Gewohnheiten des Herzens» (*habitudes du coeurs*) umschreibt, aber auch in einem weiteren Sinne als «den ganzen sittlichen und geistigen Zustand eines Volkes» (*l'état moral et intellectuel d'un peuple*). In diesem Zusammenhang studiert er die Religiosität der Amerikaner: Sie trägt wesentlich dazu bei, dass das alltägliche Leben der Bevölkerung, vor allem das Privatleben, sich in ruhigen und menschenwürdigen Formen vollzieht.

Tocqueville war offensichtlich erstaunt über die lebendige und selbstverständliche Religiosität der Amerikaner, kam er doch aus einem Land, das eine erste große Welle der Säkularisierung und Entchristlichung soeben erlebt hatte. Und natürlich kannte er die Theorien der Aufklärung, nach denen Religion eine Funktion von Armut, Dummheit und Abhängigkeit der Menschen ist und mit dem Fortschritt von Bildung und Emanzipation verschwinden wird. Nun fiel ihm auf, dass die arme und ungebildete Masse der Bevölkerung in Frankreich fast durchwegs areligiös war und von der Kirche entfremdet dahinlebte, während der durchschnittliche Amerikaner, obwohl wohlhabender, gebildeter und freier, in der Regel religiös war (I, 445; die Seitenangaben beziehen sich auf die zweibändige deutsche Ausgabe Zürich [Manesse] 1987). Das veranlasste ihn, über Religion als solche nachzudenken, die für jeden halbwegs nachdenklichen, einen Sinn des Lebens suchenden Menschen offenbar keine Nebensache, sondern «nur eine besondere Form der Hoffnung selbst ist»; der Unglaube daher eine Form von Depression, von «geistiger Verwirrung», die zwar zeitweise überhand nehmen kann, aber letztlich führt ein «unsichtbarer Hang» die Menschen doch wieder zur Religion zurück (I, 447).

Von eigenartiger Intensität sind die Sätze, in denen Tocqueville, persönlich ein Agnostiker, von der Bedeutung der Religion für das Leben des Einzelnen und die Ordnung der Gesellschaft spricht. Das Handeln der Menschen – so die Prämisse – sei ganz stark geprägt von ihren Vorstellungen von Gott, der Seele, dem Jenseits, den daraus resultierenden Werten und Pflichten. «Zweifel in diesen grundlegenden Dingen gäbe ihr Tun dem Zufall preis und verurteilte sie ... zu Unordnung und Ohnmacht... Wird die Religion in einem Volke zerstört, so bemächtigt sich der Zweifel der höchsten Bereiche des Geistes und lähmt alle anderen zur Hälfte... Ein solcher Zustand muss unvermeidlich die Seelen zermürben; er schwächt

die Spannkraft des Willens und bereitet die Bürger auf die Knechtschaft vor» (II, 34–36). Die Verwirrung der Maßstäbe, die dadurch eintritt, bringt so viel Unsicherheit hervor, dass die Menschen zumindest in materieller Hinsicht Sicherheit suchen. Und deshalb «schaffen sie sich einen Herrn an» (II, 37). Toqueville vermutet deshalb einen engen Zusammenhang zwischen Gläubigkeit und politischer Freiheit. «Ich bin geneigt zu denken, dass er (der Mensch), ist er nicht gläubig, hörig werden, und ist er frei, gläubig sein muss» (II, 37). Das Gefühl der eigenen Würde eines von Gott geliebten Menschen; das von der öffentlichen Meinung unabhängige Wissen um Handlungsnormen; das Bewusstsein, zu einer Gemeinschaft der Gläubigen zu gehören; dies alles gibt dem religiös gebundenen Menschen eine innere Unabhängigkeit, die ihn weitgehend immun macht gegen die Despotie eines Einzelnen wie gegen die demokratische Tyrannei der Mehrheit.

Warum ist der durchschnittliche Amerikaner so religiös? Warum blühen die Kirchen und Sekten, ohne sich gegenseitig zu bekriegen? Der wichtigste Grund – so Tocqueville – sei die *Trennung von Kirche und Staat*. Er erklärt dies so: Nachdem die Triebkräfte der Religion in der Natur des Menschen liegen, braucht sie weltliche Macht nicht zu ihrer Unterstützung. Im Gegenteil: Wenn sie sich mit weltlicher Macht verbündet, zieht sie den Hass oder Verdacht auf sich, der den Mächtigen entgegengebracht wird. Und sie riskiert, zusammen mit der Regierung unterzugehen, die sie gestützt hat. Besonders wichtig ist die Trennung von Religion und Politik in der Demokratie: «Je mehr eine Nation sich demokratisiert und die Gesellschaften der Republik zuneigen, umso gefährlicher ist die Verbindung von Religion und Staatsgewalt; denn die Zeiten nahen, da die Macht von Hand zu Hand geht, da die politischen Lehren sich ablösen... Wo fände die Religion im Strom und Gegenstrom der menschlichen Meinungen einen Halt, wenn die Amerikaner, die alle vier Jahre ihr Staatsoberhaupt wechseln und alle zwei Jahre neue Gesetzgeber wählen ... (und) das politische Leben den Versuchen der Neuerer ausliefern, die Religion nicht irgendwo außerhalb gestellt hätten» (I, 450). Dieser Ort außerhalb der Politik ist die alltägliche Welt der Sitten und Gewohnheiten, die von der Religion beherrscht und geordnet wird. Auf diesem Wege schiebt die Religion der Phantasie des Volkes und dem Willen der Politiker manchen Riegel vor. Und nur mit dieser Einschränkung lässt sich Volkssouveränität vertreten: «Wie könnte die Gesellschaft dem Untergang entrinne, wenn sich das sittliche Band nicht festigt, derweil das politische sich lockert? Und was soll man tun mit einem Volk, das als Herr seiner selbst nicht Gott untertan ist?» (I, 444).

Religion als in den Sitten verankerter Gegenpol zur Politik – das ist die eine Seite der Tocquevillschen Analyse. Die Anpassung der Religion an

die politische Kultur des Landes ist die andere Seite. Das Christentum könnte nicht so erfolgreich sein in den Vereinigten Staaten, wenn es demokratischen Grundwerten widerspräche. Denn: «Jede Religion wird von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet. Überlässt man den menschlichen Geist seiner Neigung, wird er die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend ordnen; er wird, wenn ich so sagen darf, die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen suchen» (I, 433). Die Protestanten brachten, nach ihrer Rebellion gegen die päpstliche Monarchie, ein republikanisches Christentum nach Amerika mit und gestalteten die Politik dem entsprechend. Aber auch die Katholiken in Amerika, vor allem irische Einwanderer, sind demokratisch gesinnt, obwohl man das Gegenteil vermuten könnte. Die strukturelle Analogie ist hier die Gleichheit, die in der absoluten Monarchie oft größer ist als in der Republik: Vor dem Priester sind alle Gläubigen gleich, so wie alle Menschen vor Gott (I, 434). Diese Interpretation ist nicht sehr überzeugend, denn erstens sind vor dem Priester – wenn damit der Papst gemeint ist – nicht alle gleich (der hierarchisch gegliederte Klerus ist das aristokratische Element in der Verfassung der katholischen Kirche); und zweitens ist es gerade nicht diese Gleichheit unter einem gemeinsamen Herrn, die für die Demokratie typisch ist. Vielleicht war Tocqueville selbst von seiner Deutung nicht ganz überzeugt, auf jeden Fall schiebt er gleich einen handfesteren Grund nach, warum die amerikanischen Katholiken Demokraten sind: «Die meisten Katholiken sind arm, und daher ist es für sie notwendig, dass alle Bürger regieren, wenn sie selbst zur Regierung gelangen wollen» (I, 435).

Der Erfolg des Christentums in den Vereinigten Staaten wird also von Tocqueville auch dadurch erklärt, dass die Grundwerte und Interessen der christlichen Kirchen der demokratischen Kultur ihrer Umwelt nicht widersprechen, sondern als Träger dieser Kultur erscheinen. Dazu gehört aber auch, dass sich die christlichen Kirchen in ihrer Verkündigung dieser Kultur anpassen. Er beobachtet, dass die amerikanischen Geistlichen aller christlichen Konfessionen sich auf die wesentlichen Inhalte ihres Glaubens und auf die wichtigsten moralischen Gebote beschränken, an denen sie kompromisslos festhalten (z.B. am Gebot der ehelichen Treue), dass sie ansonsten jedoch dem Leben – z.B. der Leidenschaft der Amerikaner für das Geldverdienen – offen und pragmatisch gegenüberstehen.

Tocqueville schreibt das alles mit einem Blick auf Europa. Er fürchtet, dass Europa künftig zwischen Demokratie und Despotie hin- und herschwanken wird, weil ihm gerade die Sitten der Amerikaner fehlen, die eine stabile Freiheit ermöglichen. Das Erlöschen der Religiosität in Europa, besonders in Frankreich, hat daran einen großen Anteil. Wie konnte es dazu kommen, wenn Religion aus der Natur des Menschen hervorgeht? Als spezifische Ursache nennt er die «enge Verbindung von Politik

und Religion... In Europa hat es das Christentum zugelassen, eng mit den weltlichen Mächten verknüpft zu werden. Heute stürzen diese Mächte, und es liegt unter ihren Trümmern wie begraben.» (I, 454). Die katholische Kirche in Frankreich, eng mit den Interessen des Ancien Régime verknüpft, teilt das Schicksal der Erben dieses Régimes und stellt sich auf die Seite der Feinde der Demokratie. Sie sollte lernen, dass sie nichts zu fürchten hat, wenn sie sich auf die Seite der Demokratie stellt, der – nach dem Willen der Vorsehung – offensichtlich die Zukunft gehört. Das bedeutet freilich nicht, dass sie sich einer fortschrittlichen Regierung anbieten soll, um deren Schutz zu genießen. Denn daraus ergäbe sich «die hassenswerteste aller menschlichen Institutionen, eine politische Religion, eine Religion im Dienste der Regierung, die dieser hilft, die Menschen zu unterdrücken, statt sie auf die Freiheit vorzubereiten» (Rede in der Abgeordnetenversammlung vom 17.01.1844; *Moniteur Universel* S. 93; zit. in: Doris S. Goldstein: *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, N.Y. 1975, 45).

2. Kirche und Demokratie in Westeuropa

Natürlich lässt sich das, was Tocqueville vor mehr als 160 Jahren über das Verhältnis von Religion und Politik, von Kirche und Demokratie in den USA und Frankreich geschrieben hat, nicht unmittelbar auf das heutige Westeuropa übertragen. Vorbildlich ist seine Analyse aber in dem Sinne, dass er Begriffe, Thesen und Argumente eingeführt hat, die das Problembewusstsein geschärft haben und als Ausgangspunkt aktueller Fragestellungen dienen können. Vier Punkte möchte ich noch einmal hervorheben: (1) Seinen umfassenden und differenzierten Begriff der Demokratie: Umfassend genug, um eine Kultur der Gleichheit und Mitbestimmung zu bezeichnen; differenziert genug, um zwischen Freiheit und Gleichheit, liberalen Grundrechten und demokratischem Mehrheitsprinzip, Verfassungsstaat und Volkssouveränität zu unterscheiden – Unterscheidungen, ohne die weder von Demokratie in der Kirche noch von Kirche in der Demokratie mit der nötigen Klarheit gesprochen werden kann. (2) Die Einsicht, dass die freiheitliche Demokratie von Voraussetzungen lebt, die sie nicht selbst garantieren kann (*Böckenförde avant la lettre*), die nämlich in den «Gewohnheiten des Herzens» der Bevölkerung liegen, besonders in religiösen Überzeugungen, die von der Freiheit und Gleichheit der Menschen vor Gott ausgehen. (3) Das eigentümliche Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik, die einerseits die Tendenz haben, sich einander anzugleichen, andererseits gut daran tun, Distanz zu wahren. Religion beeinflusst die demokratische Kultur, in der sie lebt, und wird von ihr beeinflusst. Aber die Kirchen sollten möglichst unabhängig vom

Staat und von den jeweils Mächtigen sein. (4) Die Entchristlichung Europas wird als Folge einer zu engen Interessenverknüpfung von Kirche und Staat interpretiert. Für die Zukunft freiheitlicher Demokratien in Europa lässt dies nichts Gutes erwarten.

Nehmen wir diese Gedanken als Ausgangspunkte für einen Blick auf die aktuelle Situation in Deutschland (und Europa), so ergeben sich interessante Fragen: Leben wir in einer demokratischen Kultur im Sinne Tocquevilles? In vieler Hinsicht wird man diese Frage bejahen können. Der hohe Wert der Gleichheit in unserer Gesellschaft, wie er sich etwa in der Identifikation von Gerechtigkeit mit Gleichheit (Ungleichheit ist immer begründungspflichtig), im Fehlen aristokratischer Werte in der Erziehung, im Misstrauen gegenüber Eliten aller Art (vor allem Machteliten) zeigt, kann hier als Beispiel dienen. Auch der hohe Wert demokratischer Mit- und Selbstbestimmung, die weit verbreitete Auffassung von Repräsentation als Auftragshandeln, die zunehmenden Sympathien für Volksentscheide wären hier zu nennen. In einer Hinsicht jedoch scheint sich Tocqueville, was die Zukunft der Demokratie angeht, getäuscht zu haben. Er meinte, dass durch die Abschaffung der sozialen Differenzierung, wie sie für aristokratische Gesellschaften typisch ist, eine weitgehende Vereinheitlichung der Lebensverhältnisse und Überzeugungen eintreten würde: eine mittelständische Gesellschaft mit gleichen Grundwerten und von der öffentlichen Meinung verbreiteten, durchschnittlichen Überzeugungen. Stattdessen ist eine Entwicklung eingetreten, die man als funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche oder Subsysteme, als Pluralisierung von Lebensformen und Überzeugungen, als Individualisierung von Lebensentwürfen und Entscheidungen bezeichnet hat. Diese Entwicklung, bei der das Fundament gemeinsamer Werte und Überzeugungen abschmilzt, wird vielfach als Zuwachs an Freiheit empfunden.

Was bedeutet es für die Kirche Christi, in einer demokratischen, sozial differenzierten, pluralistischen und individualistischen Gesellschaft zu leben? Welche Optionen hat sie? Wenn man einmal von der theologischen Dimension der Frage absieht, scheinen ihr zwei Alternativen offenzustehen: Entweder sich der demokratischen Mehrheitskultur anzupassen (d.h. die Grundwerte dieser Kultur für sich selbst anzunehmen, um von ihr akzeptiert zu werden und in ihr wirken zu können), oder von den Möglichkeiten der sozialen Differenzierung Gebrauch zu machen, um ein Subsystem mit starken Eigenwerten aufzubauen. Es wäre durchaus denkbar und möglich, dass die Kirche ganz bewusst eine Gemeinschaft bildete, in die man vor den Anstrengungen und Enttäuschungen der modernen Welt und ihrer demokratischen Kultur flüchten könnte: Eine Gegenwelt also, die das Heilige in einer profanen, das Sakrale in einer entzauberten, das Wunderbare in einer durchrationalisierten Welt zum Ausdruck brächte.

Ein Lehramt, das in einer vom Relativismus zersetzten Welt die unveränderliche Wahrheit, in einer schnelllebigen Welt die Tradition hochhielte. Eine Gemeinschaft, die in einer Welt auf sich selbst gestellter Subjekte den Schwachen Fürsorge und Zuflucht böte. Eine paternalistische Ordnung in einer vaterlosen Gesellschaft. Eine hierarchische Insel im Meer demokratischer Mittelmäßigkeit.

Die Wirklichkeit in Deutschland sieht bekanntlich ganz anders aus. Die Anpassung an die demokratische Kultur ist weit fortgeschritten, nicht nur bei den Protestanten, die seit langem in diese Richtung vorangehen, sondern auch bei den Katholiken. Von einem alten Herrn in Rom regiert zu werden, wird offenbar als peinlich empfunden, und Priester betonen bei jeder Gelegenheit, dass sie auch nichts Besseres oder Vornehmeres seien als jeder andere mündige Christ. Interessanter als diese offensichtlichen Formen der Distanzierung von den monarchischen und aristokratischen Elementen der Kirchenverfassung ist jedoch die Demokratisierung der Verkündigungspastoral. Seit langem beobachte ich mit Interesse, wie die Prediger mit der Macht Gottes umgehen. Das Thema ist schwer zu vermeiden, weil auf fast jeder Seite des Alten und Neuen Testaments davon die Rede ist. Aber sie schaffen es fast immer, die entsprechende Stelle zu umgehen oder so umzudeuten, bis nur mehr ein liebender, barmherziger, mitleidiger und ziemlich kumpelhafter Gott übrigbleibt – und aus dem Herrn Jesus Christus der Freund und Bruder geworden ist. Das Ganze ist natürlich gut gemeint: Um keine unzeitgemäße Drohbotschaft zu verkünden, nimmt man eine Halbierung der Botschaft in Kauf. Dennoch fragt man sich, woran die Prediger bei solcher Verkündigung denken oder eben nicht denken. Denken sie nicht an Nietzsche, dessen Zarathustra herausfindet, dass Gott am Mitleid gestorben ist (was ja nichts anderes heißt als dass der Glaube stirbt, wenn Gott nur mehr aus Mitleid besteht)? Wissen sie nichts von der Feuerbach-Falle, in die jeder hineintappt, der sich einen gefälligen Gott zurechtlegt? Wo bleibt der mündige Christ, wenn man dem Hörer die Verantwortung für seine Taten nicht mehr zumuten will? Wie dem auch sei, der Erfolg der demokratischen Pastoral ist durchschlagend: die Furcht des Herrn ist den Gläubigen gründlich ausgetrieben worden (wie aus Umfragen klar hervorgeht, aber auch aus der Praxis der immer weniger werdenden Kirchgänger: fast niemand geht zur Beichte, fast alle zur Kommunion). Das Beispiel belegt negative strukturelle Analogien zwischen demokratischer Kultur und verkündeter Lehre: Elemente der Tradition, die monarchische, aristokratische, gar absolutistische Denkmuster verraten könnten (wie die Allmacht Gottes), werden ausgeblendet. Betont man dagegen das Gottesvolk, die Kirche als *Communio*, die konziliaren, kollegialen und synodalen Strukturen der Kirche, so werden positive strukturelle Analogien sichtbar.

Ein weiterer Gedanke Tocquevilles regt zum Nachdenken an: Religion blüht, wenn sie in den Sitten der Menschen verwurzelt ist; aber sie kann dort nur verwurzelt bleiben, wenn sie die notwendige Distanz zur politischen Macht wahrt. Die Entchristlichung Europas hat viel damit zu tun, dass die Kirchen die Nähe zum Staat gesucht haben, sei es um sich unter seinen Schutz zu stellen, sei es um ihn zu instrumentalisieren. Dass sie sich dabei oft auf die Seite der Feinde der Demokratie gestellt haben, lässt die Zukunft der Demokratie in Europa in düsterem Licht erscheinen. Prophetische Worte! Aber wie weit sind sie richtig, haben sie sich empirisch bewährt?

Frankreich selbst scheint als Gegenbeispiel in Frage zu kommen, haben doch über hundert Jahre einer mehr oder weniger strikten Trennung von Kirche und Staat nichts daran geändert, dass Frankreich zu den am meisten entchristlichten Ländern Europas gehört. Doch hier ist Vorsicht angebracht. Zum einen ist zu bedenken, dass die katholische Kirche in Frankreich lange Zeit gebraucht hat, bis sie die Demokratie im Allgemeinen, die Trennung von Kirche und Staat im Besonderen akzeptiert hat. Bis nach dem zweiten Weltkrieg hat sie die Nähe zum Staat gesucht und – wenn sie ihr geboten wurde (wie im 2. Kaiserreich und unter Pétain) – auch angenommen. Zum anderen zeigt das Beispiel Frankreichs, dass die Frage, wie christlich eine Bevölkerung ist, nicht rein quantitativ beantwortet werden kann. Auch wenn heute nur 10% der französischen Katholiken jeden Sonntag zur Kirche gehen, kamen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. wohl die meisten Ideen und Bewegungen zur geistlichen Erneuerung des Katholizismus aus Frankreich (ich denke an den sog. «renouveau catholique»; vgl. M. Albert in E. Gatz 1998, 214–218). Das Beispiel Frankreichs ist deshalb kaum geeignet, Tocquevilles These zu widerlegen, sondern eher zu zeigen, dass in einer seit langem entchristlichten Gesellschaft und in einem Staat, der die Kirchen prinzipiell nicht fördert, religiöse Gruppen sich auf ihre eigenen Kräfte (und die des Heiligen Geistes) besinnen müssen. Noch sind sie nicht sehr zahlreich, aber sie leben ihr Christentum bewusst und intensiv und wirken in ihre Umgebung hinein (ich denke an die Ausstrahlung, die von Orten wie Taizé, Parais-le-Monial, Vézelay usw. ausgeht).

Um Tocquevilles These zu überprüfen, wäre es notwendig, in komparativen Europastudien zu untersuchen, ob zwischen der Entwicklung religiöser Überzeugungen und dem Grad kirchlicher Integration auf der einen Seite, Formen des Staat-Kirchen-Verhältnisses auf der anderen Seite signifikante Korrelationen bestehen. Material für solche Untersuchungen liegt inzwischen vor (v.a. in den European Value Surveys von 1981, 1990 und 2000 und in den Arbeiten des Europäischen Konsortiums für Staats-Kirchen-Forschung), aber Studien, die gerade diesen Zusammenhängen nachgehen, sind – so weit ich sehe – noch nicht vorhanden. Als ein

(freilich nicht entscheidendes) Indiz für Tocqueville kann man ansehen, dass von allen europäischen Ländern die kirchliche Desintegration in den staatskirchlich organisierten protestantischen Ländern Nordeuropas am weitesten fortgeschritten ist und die Kirchen selbst damit begonnen haben, sich aus der Umarmung des Staates zu befreien (z.B. in Schweden). Auch in Deutschland ist, angesichts einer seit den 60er-Jahren ständig schwindenden Kirchlichkeit der Bevölkerung, das Staat-Kirchen-Verhältnis nicht zufällig wieder zu einem viel diskutierten Thema geworden.

Wenn ich hier – im Anschluss an Tocqueville – überlegt habe, welche Optionen die Kirche in der Demokratie hat: Entweder sich der demokratischen Kultur anzupassen, oder von den Möglichkeiten Gebrauch zu machen, ein Subsystem mit starken Eigenwerten auszubilden; entweder die Nähe zum Staat zu suchen, um Einfluss zu nehmen auf die Politik, oder Distanz zu halten, um der eigenen Identität und Glaubwürdigkeit willen; so ist mir natürlich bewusst, dass die Antwort der Kirche auf diese Fragen letztlich theologisch begründet werden muss. Und obwohl ich kein Theologe bin, glaube ich zu verstehen, warum auch diese (ekklesiologische) Antwort schwierig ist. Denn einerseits ist klar, dass das Gottesvolk – weder als Ganzes, noch in seinen eminenten Teilen – souverän ist. Es hat einen Auftrag erhalten, hat ein Testament zu erfüllen, eine Tradition zu bewahren. Diese «Fremdbestimmung» der Kirche («nicht ihr habt mich gewählt, sondern ich habe euch gewählt») setzt ihrer Fähigkeit zu Kompromissen und Anpassungen Grenzen, lässt sie altmodisch erscheinen, gibt ihr aber auch einen langen historischen Atem und eine gesunde Skepsis gegenüber Modeerscheinungen des Zeitgeists. Andererseits soll sie nach dem Willen ihres Gründers eine Kirche aller, nicht einer kleinen Gruppe Auserwählter oder Eingeweihter sein, eine missionarische Kirche, eine Weltkirche. Sie muss daher zu allen sprechen, allen verständlich sein, zu allen Orten und Zeiten, auch in der modernen Demokratie.

Wir wollen uns hier nicht weiter auf dieses Gebiet vorwagen. Statt dessen soll abschließend etwas über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne gesagt und in groben Zügen die Geschichte dieses Verhältnisses erzählt werden.

3. Katholizismus und Moderne

An die erste Epoche dieser Geschichte will ich nur kurz erinnern. Sie betrifft die Auseinandersetzung der Kirche mit den Ideen der Aufklärung, ihr Schicksal in der Französischen Revolution und unter Napoleon, die Verdammung der Prinzipien der Revolution (darunter Menschenrechte und Demokratie) durch die Päpste der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die zweite Epoche beginnt mit Pius IX. und endet mit Pius XII. Die Kirche verliert ihren Staat und zieht sich in eine große geistige Burg zurück. Das Innere dieser Burg erinnert stark an die Gegenwelt gegen die Moderne, von der bereits oben die Rede war: Eine hierarchische Struktur mit einem unfehlbaren Papst an der Spitze; klare Weisungen des Lehramts und fügsame Gläubige; eine eigene Philosophie und Weltanschauung (die Neu-Scholastik); eine weltweite Burg, deren Mauern entlang den geschlossenen katholischen Milieus errichtet waren; und innerhalb dieser Mauern blühten kirchliche Werke in großer Zahl: Klöster, Schulen, katholische Vereine, Krankenhäuser. Obwohl aus der Defensive entstanden, verschanzten sich die Katholiken keineswegs hinter ihren Mauern. Im Bewusstsein, zwar von Feinden umgeben, aber auch im Besitz der Wahrheit und auf dem richtigen Weg zu sein, schwärmten sie in die Welt hinaus: Es ist die große Zeit der Weltmission, der Konversionen zum Katholizismus, und dort, wo es die Kirche gestattete, des politischen Engagements katholischer Laien.

Wer aus einem katholischen Milieu stammt und etwas vom Leben seiner Eltern, Großeltern, Urgroßeltern weiß, kann von den Stärken dieses Systems erzählen: z.B. vom Klerus, der so zahlreich, gut ausgebildet und moralisch hochstehend war wie vermutlich nie zuvor in der Kirchengeschichte; von den geistigen und karitativen Tätigkeiten der katholischen Laien, z.B. im Akademikerverband, in der Görresgesellschaft, in Vinzenzvereinen; von der Schönheit des sakramentalen Lebens in stillen Messen und feierlichen Liturgien; insgesamt vom Bewusstsein der Sicherheit, Geschlossenheit, der Liebe zur Kirche, der Loyalität zum Papst. Meine Generation hat noch die letzten Ausläufer dieser Epoche bewusst erlebt. Wenn wir das Lied schmetterten: «Ein Haus voll Glorie schauet, weit über alle Land», haben wir etwas von der Stärke unserer Burg gespürt.

Aber die hatte auch ihre Schwächen. Dazu gehörte eine starke Verrechtlichung der Beziehungen mit Geboten, Verboten und Sanktionen für alle denkbaren Situationen. Eine strikte Disziplin, die gnadenlos sein konnte. Eine gewisse geistige Enge, gepaart mit Überheblichkeit gegenüber Andersdenkenden. Katholische Intellektuelle wurden zurückgepfiffen, verloren Lehrbefugnis und Publikationsrecht, sobald sie von der definierten Lehre abwichen und Elemente fremder Denksysteme aufnehmen wollten.

Die nächste Epoche beginnt nach dem zweiten Weltkrieg, erste Zeichen sind schon bei Pius XII. sichtbar, mit Johannes XXIII. tritt sie offen hervor. Zu den Gründen, die diese Epoche herbeigeführt haben, gehören so unterschiedliche Dinge wie die Erfahrungen mit den totalitären Diktaturen, in denen die Kirche die Freiheit eines liberalen Rechtsstaats schmerzlich vermisste; aber auch die Erkenntnisse Jacques Maritains in den USA, der – darin ein zweiter Tocqueville – das Gedeihen der Religion in der libera-

len Demokratie beobachtete und großen Einfluss auf die beiden Konzilspäpste ausübte. Es ist die Epoche der Öffnung der Kirche zur modernen Welt. Um im Bild von vorhin zu bleiben: Die Burg öffnet zunächst einzelne Fenster, lässt frischen Wind herein, dann schleift sie die eigenen Mauern; die Einwohner – allen voran der so menschlich anrührende Papst – treten hervor und sprechen zu allen Menschen guten Willens: Wir sind zu einem echten Dialog bereit. Auch wir können irren, auch wir sind durch unsere Überheblichkeit schuldig geworden, lasst uns von Gleich zu Gleich reden. Wir erkennen an, dass die moderne Welt in wesentlichen Teilen gut ist. Die Menschenrechte sind, recht verstanden, eine zutiefst christliche Idee. Die Religionsfreiheit ist ein Recht aller Menschen, auch in katholischen Staaten. Die Demokratie ist eine gute Regierungsform, die beste Alternative zu autoritären und totalitären Diktaturen. Lasst uns zusammen gegen das Elend der Welt kämpfen und für weltweite soziale Gerechtigkeit sorgen. (Die Einzelheiten dieser Rede sind in «*Pacem in terris*», «*Gaudium et spes*» und «*Dignitatis humanae*» nachzulesen.)

Aber auch in ihrem Inneren zeigt sich die Kirche in und nach dem II. Vatikanum auf eine Weise reformbereit, die den Grundwerten der demokratischen Kultur der Moderne entgegenkommt: Der Papst steigt von seinem Thron herab und stellt sich – als *primus inter pares* – in den Kreis seiner Bischöfe; das Volk Gottes wird aufgewertet, vom «Priestertum aller Gläubigen» ist die Rede; die Priester verlassen den Hochaltar und stellen sich in die Mitte der Gläubigen; die Volkssprache wird zur Sprache der Liturgie; Laienräte werden gegründet, die die Priester und Bischöfe beraten.

Was ist aus den Hoffnungen geworden, die uns damals erfüllt haben? Wenn ich auf Deutschland schaue, so haben sich viele Hoffnungen zerschlagen. Zwar haben wir gute Priester, die vor Arbeit fast umkommen, und engagierte Laien, die in Räten und Werken viel leisten. Wir haben christliche Politiker, die christliche Werte zu verwirklichen suchen und die Interessen der Kirche unterstützen (z.B. bei der Gründung einer katholischen Universität). Aber insgesamt kann von einer Revitalisierung des Katholizismus, gar von einer Verchristlichung der Gesellschaft keine Rede sein. Stattdessen ist die Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft eine offensichtliche Tatsache, die sich an den Zahlen der Kirchenaustritte, der Gottesdienstbesucher und an Umfragen über religiöse Überzeugungen ablesen lässt. Wie der Religionssoziologe Michael Ebertz sagt: Die katholische Kirche in Deutschland hat sich von einer umfassenden, das Leben ihrer Mitglieder prägenden Überzeugungsgemeinschaft zu einer Dienstleistungsgesellschaft für Passageriten, ferner von einer Sakralkirche zu einer Sozialkirche entwickelt (ihr Glaube ist gering, aber ihre – vom Staat geförderten – sozialen Werke sind beachtlich). (Kirche im Gegenwind, Herder 1999, 2. Kapitel)

Diese Entwicklung, die bekanntlich bei den Protestanten viel früher einsetzte und noch radikaler durchschlug, führt in der Demokratie logischerweise auch dazu, dass der Einfluss christlicher Überzeugungen auf die Gesetzgebung schwindet. René Rémond hat das in seinem letzten Buch auf ganz Europa bezogen untersucht. Waren die Strafgesetze in Europa bis 1960 noch weitgehend durch die Sittenlehre der Kirchen geprägt, haben sie sich seither immer mehr von dieser Grundlage gelöst (die Entwicklung der Abtreibungsgesetze ist nur ein – wenn auch wohl das wichtigste – Beispiel). «Moral et légal coïncidaient: ils divergent aujourd'hui. C'est probablement l'aspect le plus neuf et le plus radical de la sécularisation» (Religion et société en Europe, 1998, 267). Diese Emanzipation der Gesetzgebung von den Zehn Geboten (der Erzbischof von Canterbury, Dr. Carey, spricht von einer «Privatisierung der Zehn Gebote») kann in einer pluralistischen Gesellschaft gewiss nicht nur als Verlust, sondern – vor allem für die Nicht-Christen – auch als Fortschritt der Freiheit gelten. Bezahlt wird dieser Fortschritt dadurch, dass die gemeinsame Wertgrundlage der Gesellschaft immer dünner und weniger tragfähig wird.

Nicht hinter jedem *post hoc* steht ein *propter hoc*. Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, dass die Entchristlichung der europäischen Gesellschaften durch die Öffnung der Kirche zur Welt verursacht wurde oder – wäre das II. Vatikanum anders verlaufen – hätte verhindert werden können. Aber nachdenklich kann uns die Diskrepanz zwischen der Aufbruchstimmung von 1965 und dem Zustand des Jahres 2000 schon machen. Um es mit einem anderen Bild zu sagen: Mit weit ausgestreckten Armen und zum Dialog bereit geht die Mutter Kirche auf die moderne Welt zu; diese wendet sich freundlich lächelnd ab und geht weiter ihren Geschäften nach; aber gleichzeitig verliert die Mutter einen Großteil ihrer Kinder an diese Welt. Statt die Welt christlicher zu machen, wurde die Kirche weltlicher. Es liegt nahe, die Gründe dieser Entwicklung in der Logik des Dialogs zu suchen, den die Kirche geführt hat. Nicht in den Äußerungen des Lehramts, aber in der Sprache der Verkündigung, des Religionsunterrichts, des ökumenischen Gesprächs, der öffentlichen Stellungnahmen der Kirchen vor Ort kann man beobachten, was es heißt, den Gesprächspartner «dort abzuholen, wo er gerade steht». Häufig bedeutet es, nur das vorzutragen, was in den Ohren des Adressaten plausibel und konsensfähig klingt. D.h. man spricht von Gemeinplätzen, aber das Geheimnisvolle, Verstand und Willen Herausfordernde, Skandalöse der christlichen Botschaft lässt man aus (etwa wenn man statt vom Geheimnis der Eucharistie von der Mahlgemeinschaft spricht). Je mehr man jedoch die Ecken der eigenen Position abfeilt und den Reichtum des Glaubens versteckt (z.B. die manchen überaus peinliche Jungfräulichkeit Mariens), desto flacher wird das eigene Profil, desto ärmer die Botschaft, desto

geringer die Möglichkeit, sich mit dieser Kirche zu identifizieren. Ich verstehe deshalb die Versuche des römischen Lehramts, wieder mehr Profil zu zeigen, den Reichtum des Glaubens – samt seiner weniger «plausiblen» Aspekte – hochzuhalten und daran zu erinnern, dass zentrale Inhalte der Glaubens- und Sittenlehre nicht zur Disposition von Kompromissen stehen können. Denn ebenso wenig wie Kardinal Ratzinger sehe ich irgendeinen Grund für die Annahme, dass eine noch konsequentere Anpassung der Kirche an die moderne Welt eine Umkehr der Entchristlichungstendenzen bewirken könnte. Die Mauern wieder aufzurichten, wäre weder möglich noch wünschbar. Kein vernünftiger Mensch will in die Burg zurück. Der Dialog muss weitergehen. Aber: Wer sich weit aus dem Fenster hängt, muss auf beiden Füßen und auf festem Fundament stehen. Die Alternative lautet schon heute, noch mehr aber für die Zukunft: Salz der Erde oder säkularisierte Volkskirche. Ich bekenne mich zur kleineren, aber schmackhafteren Lösung des Problems.

JOACHIM KITTEL · IHRINGEN-WASENWEILER

EUCCHARISTIE ALS IDENTITÄTSSTIFTENDE MITTE

Systematische Überlegungen zur ekklesialen Identität christlicher Gemeinde

«Was ist eine christliche Gemeinde»? Karl Lehmann hat 1972 in einer der ersten Nummern dieser Zeitschrift in einem verdienstvollen und richtungsweisenden gleichnamigen Beitrag das Fundament für eine fruchtbare gemeindetheologische Auseinandersetzung gelegt. Und dennoch: In den leidenschaftlichen Diskussionen, die in den einzelnen Diözesen vor dem Hintergrund des spürbar werdenden Priestermangels hinsichtlich der zukünftigen pastoralen Praxis geführt werden, ist die Frage nach dem Wesen der christlichen Gemeinde, nach deren identitätsstiftender Mitte und damit verbunden nach deren ekklesialer Identität neu entbrannt. In der Auseinandersetzung um den Sonntagsgottesdienst sind die unterschiedlichen gemeindetheologischen Ansätze offensichtlich. Während einzelne Diözesen den priesterlosen Wortgottesdienst der verwaisten Ortsgemeinde befürworten, empfehlen andere Diözesen diesen Ortsgemeinden die Teilnahme an einer Eucharistiefeier in einer Nachbargemeinde. Dieser Beitrag reflektiert auf das Wesen christlicher Gemeinde nicht von der einzelnen, von einem Priester geleiteten Ortsgemeinde her, sondern begreift die bischöfliche Ortskirche als das Grundparadigma christlicher Gemeinde und setzt damit einen neuen systematischen Akzent in der gemeindetheologischen Diskussion.

I. Was ist eine christliche Gemeinde?

Wenn in diesem Beitrag einige Überlegungen zur ekklesialen Identität christlicher Gemeinde angestellt werden, geschieht dies im Kontext jener Fragestellungen, die in den meisten deutschsprachigen Diözesen derzeit auf der Tagesordnung stehen. Angesichts des drängender werdenden Priestermangels stellt sich die Frage nach dem Wesen christlicher Gemeinde, nach deren konstituierender Mitte erneut in eindringlicher Weise. In den neunziger Jahren beginnt sich der bereits Anfang der siebziger Jahre prognos-

JOACHIM KITTEL, Jahrgang 1965; 1989 Diplom-Verwaltungswirt (FH); 1997 Dipl. Theologe; seit 1997 Doktorand bei Prof. Dr. Gisbert Greshake, Freiburg/Wien. Seit 1999 Studienreferendar i. K. für das Lehramt an Gymnasien.

stizierte Rückgang der Weihezahlen massiv auf die pastorale Situation der einzelnen Ortsgemeinden auszuwirken. Der spürbar werdende Priestermangel führt zu ersten strukturellen Konsequenzen, die zwar von Diözese zu Diözese verschieden sind, in der Sache aber dazu führen, dass mehrere Ortsgemeinden einer größeren territorialen Struktur eingegliedert werden¹, die unter der Leitung eines Mitgliedes des Presbyteriums steht. Die pastoralen Strukturen sind somit in einem radikalen Wandel begriffen, der tief in die Wirklichkeit der einzelnen Ortsgemeinde hineinreicht. Die oft leidenschaftlich geführte Diskussion um das richtige pastorale Konzept fördert die gemeindetheologische Sollbruchstelle offen zutage. Denn mit der Tatsache, dass in nicht wenigen Ortsgemeinden die sonntägliche Eucharistiefeier nicht mehr selbstverständlich auf dem eigenen kirchenrechtlich determinierten Gebiet gefeiert werden kann, ist die Frage nach dem Verhältnis von Eucharistie und Gemeinde und damit implizit einhergehend nach der ekklesialen Identität christlicher Gemeinde aufgeworfen. Um es konkret zu machen: Es geht darum, ob die einzelne Ortsgemeinde auf dem eigenen Territorium verbleibend einen priesterlosen Sonntagsgottesdienst feiern soll oder ob diese Ortsgemeinden sich auf den Weg in eine benachbarte Gemeinde machen sollen, um dort die sonntägliche Eucharistie mitzufeiern. Das pastorale Krisenmanagement der einzelnen Diözesen reicht denn auch von der Aufforderung an verwaiste Pfarreien, sich zu einem Wortgottesdienst zu versammeln, wenn kein Priester zur Verfügung steht, bis hin zur Zusammenlegung einzelner Pfarrgemeinden, nicht zuletzt um weiterhin die sonntägliche Eucharistiefeier zu ermöglichen. Jene Diözesen, die den einzelnen Ortsgemeinden empfehlen, auf dem eigenen Territorium einen sonntäglichen Wortgottesdienst zu feiern, können sich auf den «Beschluss Gottesdienst» der Gemeinsamen Synode berufen, in welchem bekräftigt wird, dass pastorale «Erfahrungen und liturgische Überlegungen (...) dringend dazu [raten], in diesen Gemeinden dennoch regelmäßig an allen Sonn- und Feiertagen eine gottesdienstliche Versammlungen zu halten, auch wenn es – weil ein Priester fehlt – nicht immer eine Messfeier sein kann. Die Notwendigkeit solcher sonntäglichen Gottesdienste ohne Priester, die keine Eucharistiefeiern sein können, ergibt sich daraus, dass die Gemeinde der Glaubenden von ihrem Wesen und ihrem Auftrag her immer neu auf das Zusammenkommen, die Versammlung, besonders am Herrentag, angewiesen ist, um ihre Gemeinschaft im Glauben zu erfahren und zu bekunden»². Wenn in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht wird, dass die «Gemeinde der Glaubenden von ihrem Wesen und ihrem Auftrag her immer neu auf das Zusammenkommen, die Versammlung, besonders am Herrentag, angewiesen ist», dann ist insofern implizit eine systematische Vorentscheidung getroffen, als das territorial-communiale Moment christlicher Gemeinde

als identitätsstiftend erachtet wird, demgegenüber die Mitfeier der Eucharistie im Notfall zurücktreten kann. Was aus pastoraler Perspektive durchaus Plausibilität besitzen mag, muss sich freilich auch vor dem Forum einer systematischen Einsichtnahme bewähren. Der Untersuchungsgegenstand des vorliegenden Beitrages ist deshalb eng begrenzt auf die Frage, was aus systematischer Sicht als konstituierendes Moment der ekklesialen Identität christlicher Gemeinde angesprochen werden muss³. Es ist aus dieser Perspektive zunächst grundsätzlich zu klären, welche Bedeutung dem Territorium einer Ortsgemeinde zukommt, oder ekklesiologisch gewendet: Welche Bedeutung hat dieses territoriale Element für das Verständnis von Kirche? Im Zuge der Beantwortung dieser Frage wird es möglich sein, das Woher der ekklesialen Identität christlicher Gemeinde deutlicher zu konturieren. Bevor wir mit diesen Überlegungen einsetzen, wollen wir uns zunächst des systematischen Bezugspunktes einer Theologie christlicher Gemeinde vergewissern.

II. Die bischöfliche Ortskirche als Grundparadigma christlicher Gemeinde

1. Die bischöfliche Ortskirche als erste communiale Grundgestalt von Kirche

In der Diskussion um das Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils, die unmittelbar nach Konzilsende einsetzt, ist der Terminus «Gemeinde» gleichsam der sprachliche Ausweis des Neuen. Die Einsicht, dass Kirche als «pilgerndes Gottesvolk» zunächst und zuerst in der einzelnen christlichen Gemeinde erfahrbar wird, christliche Gemeinde also «Kirche vor Ort» ist (vgl. LG 26), hat die nachkonziliaren Veröffentlichungen zur Theologie christlicher Gemeinde nachhaltig bestimmt. Mit der Neuentdeckung der «Gemeinde» als «Kirche vor Ort» vollzieht sich ein ekklesiologischer Paradigmenwechsel, in dessen Mitte das Nachdenken über die einzelne Ortsgemeinde steht. Sprachlich virulent wird dies dort, wo die von einem Priester geleitete Ortsgemeinde als *Ortskirche* bezeichnet wird, also ein Terminus verwendet wird, den die Kirchenkonstitution des Konzils der Bischofskirche vorbehält. Es kommt in diesem Zusammenhang zu einer ekklesiologischen Akzentverschiebung, welche die bleibende strukturelle Verwiesenheit jeder Ortsgemeinde auf die bischöfliche Ortskirche kaum mehr wahrnimmt. Entgegen der eigentlichen Intention des Konzils werden die im deutschsprachigen Raum im Auftrag des Bischofs von einem Priester geleitete Ortsgemeinde und Universalkirche zu den strukturbildenden Elementen der nachkonziliaren Ekklesiologie. Ortsgemeinde und Universalkirche werden unversehens zu sich unmittelbar gegenüberliegenden Größen, während die bischöfliche Ortskirche zur verwaltungstechnischen Zwischeninstanz mutiert und in diesem Zustand bis auf den

heutigen Tag verharret. In dieser Entwicklung wird ein entscheidendes innovatives Moment der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils weit- hin ausgeblendet. Denn in der Wahrnehmung des Konzils ist die bischöfliche Ortskirche die *erste* communiale Grundgestalt von Kirche, sie ver- sinnbildet in der Verschränkung von amtlichem Dienst und eucharistischer Versammlung den apostolischen Ursprung christlicher Gemeinde und ist gerade deshalb *das* Grundparadigma jeder christlichen Gemeinde.^{3a} Denn «in (...) und aus» diesen Ortskirchen⁴ besteht die «eine und einzige katlio- lische Kirche» (LG 23) und in diesen bischöflichen «Gemeinden» verwirklicht sich Kirche zuerst in unüberbietbarer Weise. Wird allerdings die bischöfliche Ortskirche auf diese Weise zum Ausgangspunkt der Theologie christlicher Gemeinde, dann bilden die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur bischöflichen Ortskirche gleichsam deren systematische Grundstruktur, die den folgenden Ausführungen grundzulegen ist. Unter diesen Vor- aussetzungen ist – wie bereits umrissen – die Frage nach der Bedeutung territorialer Strukturen für das Verständnis von Kirche zu diskutieren.

2. Die christliche Gemeinde als «Teil des Gottesvolkes»

In den Jahren vor dem II. Vatikanischen Konzil war die Theologie christlicher Gemeinde Teil einer «Theologie der Pfarre»⁵. Die entscheidenden systematischen Aussagen zur Ekklesiologie werden im Kontext einer territorialen Struktur gesetzt. Karl Rahners Feststellung, dass «Kirche als Ereignis (...) notwendig Ortsgemeinde» ist⁶, ist Teil der Reflexion auf die flächendeckend verfügte pfarrliche Struktur der Kirche⁷. Das vorkonziliare Grundparadigma christlicher Gemeinde ist folglich die von einem Mitglied des Presbyteriums geleitete pfarrliche Ortsgemeinde. Von dieser territo- rialen Perspektive hat sich die nachkonziliare Diskussion um die Gemein- de nicht gelöst. Ohne das auf den ersten Blick verständliche Anliegen unterminieren zu wollen, ist der Hinweis, dass eine christliche Gemeinde ein «Recht auf Eucharistie» habe, der Ausweis eines sich an territorialen Strukturen orientierenden Verständnisses christlicher Gemeinde. In der Sicht des II. Vatikanischen Konzils ist jedoch christliche Gemeinde vor aller kirchenrechtlichen Strukturierung «Teil des Gottesvolkes» (CD 11). Das heißt, dass nach dem Kirchenverständnis des Konzils jeder admini- strativ verfügbaren territorialen Struktur lediglich subsidiäre Bedeutung zu- kommt⁸. Diese Einsicht liegt in der Konsequenz dessen, was das Konzil über die bischöfliche Ortskirche aussagt, die wir ja als Grundparadigma christlicher Gemeinde erkannt haben. Die Kirche selbst wird nicht zuerst von einem wie auch immer gedachten Territorium her, sondern als «in und aus» Ortskirchen (LG 23) bestehend [existit] beschrieben. In diesem gleichsam vorterritorialen Bereich sind die einführenden Aussagen zur

Wirklichkeit der bischöflichen Ortskirche angesiedelt. Konstitutiv für die ekklesiale Identität der bischöflichen Gemeinde ist nicht ein bestimmtes zugewiesenes Gebiet, vielmehr wird Kirche in gegenseitiger Verschränkung von Amt und Eucharistie, von personalem und communialem Moment *orthaft*, ist sie *Ortskirche*.

Die Leitung einer Ortskirche kommt kraft «göttliche[r] Sendung» (LG 20) allein dem Bischof zu; dieser vergegenwärtigt in seiner Person das Hirtenamt des Herrn, denn in den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist (...) inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend» (LG 21). Dieses personale Moment wird ergänzt in der Beschreibung der Diözese, die das II. Vatikanische Konzil im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe gibt. Dort heißt es: «Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist» (CD 11). Zur personalen Hirtenaufgabe des Bischofs tritt mit der Eucharistie das communiale Moment notwendig hinzu. Wichtig ist nun, dass diese Feier nicht abhängig gemacht wird von einem vorher klar definierten Territorium (wenngleich dieses auch in der pastoralen Wirklichkeit immer schon vorgefunden wird), sondern es heißt, dass sich die personale Hirtenaufgabe des Bischofs und des Presbyteriums auf einen «Teil des Gottesvolkes» bezieht, auf eine bestimmte Gemeinschaft der Gläubigen, deren Versammlung zwar je *orthaft*, nicht jedoch von vorneherein territorial gebunden im Sinne administrativ verfügbarer Grenzen ist. Klaus Mörsdorf macht deshalb zu Recht geltend, dass «das territoriale Element (...) für die Diözese nicht konstitutiv, sondern determinativ» ist⁹. Dem territorialen Element kann auf dem Hintergrund dieses Befundes eine Kirche begründende Dimension nicht zugesprochen werden. Mit anderen Worten: Die ekklesiale Identität christlicher Gemeinde konstituiert sich in einem perichoretischen Wechselspiel von personalem und communialem Moment, von Amt und Eucharistie. Die bischöfliche Ortskirche als Grundparadigma christlicher Gemeinde ist aus der Sicht des Konzils ohne Eucharistie nicht zu denken. Denn die Eucharistiefeier ist die *identitätsstiftende* Mitte christlicher Gemeinde, sie ist der Ort, an welchem «Kirche (...) Ereignis» wird¹⁰.

3. Die christliche Ortsgemeinde als Realsymbol der bischöflichen Ortskirche

Was oben für die bischöfliche Ortskirche postuliert wurde, gilt mit den nötigen Abänderungen auch für jede christliche Ortsgemeinde, die unter

der Leitung eines Mitgliedes des Presbyteriums steht. Die ekklesiale Identität der christlichen Ortsgemeinde konstituiert sich in strenger Parallelität im perichoretischen Zueinander von Amt und Eucharistie. Die christliche Ortsgemeinde ist gleichsam das *Realsymbol* der bischöflichen Ortskirche oder anders gesagt: Kirche vor Ort; in ihr spiegelt sich die umfassende ekklesiale Identität der bischöflichen Ortskirche. Diesen Befund bestätigt Art. 26 der Kirchenkonstitution, wenn dort gegenüber der ekklesialen Identität der bischöflichen Ortskirche das «exsistit» abgeschwächt wird zu einem «adest», um die bleibende Verwiesenheit jeder christlichen Ortsgemeinde auf die bischöfliche Ortskirche ins Wort zu bringen, die sich überdies aus der Einordnung des Textes in das Gesamt der Kirchenkonstitution ergibt. Auch hier zeigt sich jene die ekklesiale Identität christlicher Gemeinde bedingende Verschränkung von Amt und Eucharistie.

«Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend [adest], die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, «auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde». In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstamt des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener «Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann» (LG 26). Die ekklesiale Identität christlicher Gemeinde ist eucharistisch begründet, auch die je einzelne christliche Ortsgemeinde kann, will sie ihr Kirchesein vor Ort realisieren, nicht ohne die Feier der Eucharistie gedacht werden.

III. Systematische Konsequenzen

Fassen wird das bisher Erreichte kurz zusammen: Wir konnten zeigen, dass das Konzil die christliche Gemeinde zunächst als «Teil des Gottesvolkes» anspricht, dem kirchenrechtlich verfügbaren Territorium einer Ortsgemeinde mithin nur eine determinative Bedeutung zukommt. Die ekklesiale Identität wurzelt im streng systematischen Sinne nicht in der territorial-communialen Integrität einer Ortsgemeinde, sondern die identitätsstiftende Mitte christlicher Gemeinde ist die Eucharistiefeier. Im Zueinander von Amt und Eucharistie realisiert christliche Gemeinde ihre ekklesiale Identität. Das altkirchliche Axiom «Ubi episcopus, ibi ecclesia» erweist sich hier einmal mehr als richtungsweisend. Um Missverständnissen vorzubeugen: Damit ist einem amtszentrierten Kirchenverständnis keinesfalls das Wort geredet. Denn die aufgezeigte innere Verwiesenheit des Amtes auf

die Eucharistie als communialem Zielpunkt des amtlichen Auftrags bleibt nur dann kein bloßes systematisches Konstrukt, wenn sich diese communiale Grundstruktur auch im alltäglichen Miteinander verleiht und pastorales Handeln nicht zuerst als Aufgabe eines einzelnen, sondern als kooperativ-communiales Miteinander begriffen wird¹¹. Bei näherem Hinsehen wird in gemeindetheologischer Perspektive ein Weiteres deutlich: Christliche Gemeinde realisiert angesichts des wachsenden Priestermangels immer mehr eine Struktur, die in der gemeindetheologischen Diskussion stets behauptet wurde: *Christliche Gemeinde ist Gemeinschaft von Gemeinschaften*. Dies gilt im Blick auf die Pfarreien beispielsweise der lateinamerikanischen Kirche, die nicht selten eine Erstreckung von einigen hundert oder gar tausend Quadratkilometern haben, ebenso wie für die Seelsorgeeinheiten, Pfarrverbände oder wie auch immer man die in unseren Breitengraden zu bildenden zukünftigen Pastoralstrukturen letztlich benennen mag. Diesen pastoralen Gebilden ist gemeinsam, dass die Eucharistiefeier auf dem eigenen Gebiet nicht jeden Sonntag gewährleisten werden kann. Freilich mit dem Unterschied, dass im ersten Fall oft die Entfernungen zu groß sind, um die *ersehnte* Eucharistie zu feiern, während im zweiten Fall nicht selten die communal-territoriale Integrität der Ortsgemeinde der Mitfeier der Eucharistie auf einem anderen Gebiet vorgeordnet wird. Ist freilich christliche Gemeinde wesenhaft eucharistisch begründet, dann hat dies zunächst Konsequenzen für den Gemeindebegriff an sich. Nicht die überkommene pfarrliche Struktur hat aus systematischer Perspektive identitätsstiftenden Charakter, sondern als «Teil des Gottesvolkes» aktualisiert sich christliche Gemeinde als Kirche vor Ort dort, wo unter Vorsitz des Amtes Eucharistie gefeiert wird. Dabei ist zu bedenken, dass diese Feier kein isoliertes Geschehen ist, das die anderen Ortsgemeinden einer Seelsorgeeinheit nicht angehen würde. Denn die orthafte Feier in einer bestimmten Ortsgemeinde der Seelsorgeeinheit ist vermittelt durch den amtlichen Dienst je schon *entgrenzt* auf das gesamte Territorium, das einem Mitglied des Presbyteriums anvertraut ist¹². Das heißt konkret, dass geeint durch den amtlichen Dienst christliche Gemeinde in jeder Eucharistiefeier, die auf diesem Gebiet stattfindet, ihre innerste Struktur als Gemeinschaft von Gemeinschaften realisiert. Im Blick auf die eingangs skizzierte Problemstellung lässt sich damit in streng systematischer Perspektive festhalten, dass die Hinwendung einer verwaisten Ortsgemeinde zur gemeinsamen Eucharistie auf «fremdem» Territorium gerade nicht den Verlust der eigenen Identität impliziert, sondern Konstituierung jener ekklesialen Identität *ist*, welche die je einzelne Ortsgemeinde zu dem macht, was zu sein, sie berufen ist: zu einer christlichen Gemeinde, in der sich die ekklesiale Identität der bischöflichen Ortskirche je neu realsymbolisch vergegenwärtigt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu meinen Beitrag: *Leben aus geschenkter Einheit. Ekklesiologische Anmerkungen zur Theologie der Seelsorgeeinheit*. In: *Miteinander Kirche sein – für die Welt von heute. Pastorales Handeln in der Seelsorgeeinheit*. Erzb. Ordinariat Freiburg, Institut für Pastorale Bildung (Hg.) (Freiburg 1999) 17–21.

² Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. *Beschlüsse der Vollversammlung*. (Freiburg u.a. 1976); hier: «Beschluß Gottesdienst» 204.

³ Den folgenden Überlegungen eignet eine streng systematische Perspektive. Dies zu sehen ist insofern wichtig, als damit pastorale Gesichtspunkte bewußt außen vor bleiben, die bei einer umfassenden Würdigung der Problemstellung durchaus zu bedenken wären. Auf Grund des begrenzten Umfangs dieses Beitrages beschränken sich die Anmerkungen auf das Wesentliche. Im übrigen sei an dieser Stelle schon auf meine Dissertation verwiesen, die ich in absehbarer Zeit zur Theologie christlicher Gemeinde vorlegen werde.

^{3a} Das Gesagte impliziert eine praktische Konsequenz, auf die an dieser Stelle freilich nur hingewiesen werden kann. Die bischöfliche Ortskirche als erste communiale Grundgestalt von Kirche zu verstehen, ist nicht nur eine spekulative Reminiszenz längst vergangener Zeiten, die für die Praxis weiter keine Bedeutung hätte. Um es konkret zu machen: Es geht um ein communiales Profil der bischöflichen Ortskirche, das sich nicht nur in einem wohlstrukturierten Rätssystem erschöpfen darf, sondern die persönliche Begegnung, das geschwisterliche Miteinander der Gläubigen mit dem Ortsbischof ermöglichen sollte, das weit über das hinaus reicht, was sich bei einer durchorgansierten Firmreise ereignen kann. Will man diesem Anliegen Rechnung tragen, liegt es auf der Hand, dass über die Verkleinerung der Diözesen des deutschsprachigen Raumes *dringend* nachzudenken wäre.

⁴ LG 23 verwendet den Terminus «Teilkirche». Da dieser Terminus eine rechtliche Konnotation besitzt, ziehen wir den Begriff «Ortskirche» vor, den die Kirchenkonstitution an anderer Stelle verwendet.

⁵ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Pfarre*. In: H. Rahner (Hrsg.) *Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis* (Freiburg 1956) 27–39.

⁶ Ebd., 29.

⁷ Rahner ist weit davon entfernt, einer absoluten Geltung des Pfarrprinzips das Wort zu reden. Bereits 1948 setzt er sich kritisch mit dem Pfarrprinzip auseinander, ohne freilich in diesem Zusammenhang systematische Aussagen späterer Eindeutigkeit zu machen. Vgl. K. Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*. In: Ders., *Schriften zur Theologie II*. (Einsiedeln u.a. 1960) 299–337.

⁸ Vgl. einführend: H. Heinz, *Pfarrei ohne Seelsorger – Seelsorge ohne Pfarreien. Alternativen zur Pfarrstruktur gemäß c. 516 §2 CIC*. In: A. Schifferle (Hrsg.) *Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit*. (Freiburg: Herder 1997) 159–167; hier: 161f.

⁹ K. Mörsdorf, *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Einleitung und Kommentar*. In: LThK ² 1967 *Das zweite Vatikanische Konzil Dokumente und Kommentare* Bd. 2, 172. Die christliche Gemeinde ist trotz der notwendig territorialen Gliederung aus dieser Perspektive eben nur bedingt mit einem staatlichen Gemeinwesen vergleichbar. Denn die christlichen «Bürgerrechte» sind nicht territorial, sondern sakramental begründet.

¹⁰ K. Rahner, *Theologie der Pfarre* a.a.O. 31.

¹¹ Vgl. zum Anliegen einer kooperativen Pastoral in Auswahl: K. Lehmann, *Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz*. (Mainz 1995); P. Wehrle, *Seelsorge aus gelebter Communio. Zum Anliegen einer «kooperativen Pastoral»*. In: Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, *Freiburger Texte* Nr. 32, (Freiburg 1998); H. Hallermann (Hg.), *Die Verantwortung gemeinsam tragen. Erfahrungen mit der kooperativen Pastoral im Bistum Mainz*. (Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1999).

¹² Vgl. dazu ausführlich: J. Kittel, *Leben aus geschenkter Einheit* a.a.O. 17ff.

KURT KOCH · SOLOTHURN

ÖSTERLICHE EUCHARISTIEGEMEINDE AM SONNTAG

*Theologische Perspektiven zum erzchristlichen Zusammenhang
von Ostern, Sonntag und Eucharistie¹*

«Am sogenannten Sonntag findet eine Zusammenkunft aller, die in Städten oder auf dem Land wohnen, an einem Ort statt.»² Mit diesen Worten beschreibt in der Mitte des zweiten Jahrhunderts *Justinus* das liturgische Leben der christlichen Gemeinden, und er begründet diese Zusammenkunft zum Gottesdienst am Sonntag sowohl mit dem Beginn der Schöpfung als auch mit der Auferstehung Jesu Christi, dem Beginn der neuen Schöpfung Gottes: «Am Tag des Helios halten wir alle die Zusammenkunft, weil es der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und der Materie die Welt erschuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist.»³ Von dieser paschalologischen Begründung der sonntäglichen Eucharistiegemeinschaft her lässt sich der auf das erste Zusehen hin keineswegs selbstverständliche Sachverhalt deuten, dass die ersten Christen sich nicht, was an sich nahe gelegen hätte, am Donnerstagabend und somit zum Gedächtnis des letzten Abendmahls Jesu, sondern am Sonntagabend und somit zum Gedächtnis der Auferstehung Jesu Christi versammelt haben. Weil offensichtlich für die ersten Christen die Erinnerung an die Mahlzeiten des Auferstandenen mit seinen Jüngern wichtiger gewesen ist als die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu mit den Aposteln vor seinem Tod, hat der Sonntag als «Tag des Herrn» (Apk 1,10) vom Herrenmahl seinen schönen und sinnvollen Namen erhalten. Von der österlichen Eucharistiefeyer her gilt deshalb der Sonntag als «Ur-Feiertag» der christlichen Kirche. Damit erschließt sich die erzchristliche Trias von Ostern, Sonntag und Eucharistie, wie wir sie noch heute im eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck bringen: «Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wölfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist.» Diesem unlöslichen Zusammenhang von Ostern, Sonntag und Eucharistie wollen wir im Folgenden nachdenken.

I. Das Paschamysterium als Fundament des Glaubens

Die ersten Christen feierten den Sonntag als Herrentag, weil, wie Justinus schrieb, «Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist». Das gottesdienstliche Leben der Kirche hat deshalb seinen Ursprung in Tod und Auferstehung Jesu Christi und damit im Paschamysterium, das in der Wiederkunft Christi zur Vollendung kommen wird. Von diesem Paschamysterium her erhielt zunächst die Woche, nämlich durch die sonntägliche Feier der Eucharistie, sodann der Tag, nämlich durch das tägliche Stundengebet, und schließlich das Jahr, nämlich durch die alljährlich wiederkehrenden Feste, ihre christliche Prägung. Das Paschamysterium ist folglich das entscheidende Fundament des christlichen Glaubens und der Kirche, ohne das weder der Sonntag noch die Feier der Eucharistie ihren Sinn freigeben können. Dass mit dem Paschamysterium das Christsein steht oder fällt, ist auch daran ablesbar, dass für die ersten Christen Ostern ihr Hauptfest war, währenddem es ein Weihnachtsfest ursprünglich noch nicht gab. Hier stand vielmehr eindeutig Ostern im Mittelpunkt des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens.⁴ Denn in dem den Tod überwindenden Handeln Gottes an Jesus Christus in seiner Auferstehung haben die ersten Christen geradezu Epiphanie erfahren: die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und damit das Hereinscheinen des göttlichen Lichtes in unsere Welt. Dieses Geheimnis haben sie an jedem Sonntag gefeiert, der deshalb der Urfeiertag im ganzen Kirchenjahr ist.

1. *Österlicher Kern des christlichen Glaubens*

«Nimm die Auferstehung hinweg, und auf der Stelle zerstörst du das Christentum.»⁵ Mit diesen kernigen Worten hat die alte Kirche das Lebenszentrum und den entscheidenden Ernstfall des christlichen Glaubens überhaupt ausgedrückt. Auf diesen Kern zurückzukommen, dazu sind wir auch heute eingeladen und herausgefordert, zumal im heutigen durchschnittlichen Glaubensbewusstsein weithin nicht der auferstandene Christus, sondern der historische Jesus im Mittelpunkt steht. Die Menschen heute sind zwar fasziniert von allem Menschlichen an Jesus, der kirchliche Glaube, dass Jesus der Christus ist, der als der Auferstandene in der Kraft seines Geistes gegenwärtig ist, bereitet ihnen hingegen große Mühe. Dementsprechend konzentriert sich der heutige Glaubensblick weniger

auf den Aus-Blick über das irdische Leben hinaus auf die ewige Vollendung bei Gott, sondern eher auf den Ein-Blick in die reale Situation unseres diesseitigen Lebens und unserer Gesellschaft. Und der in früheren Zeiten beklagten Jenseitsvertröstung des Christentums ist heute weithin eine anstrengende Diesseitsvertröstung gewichen.⁶

Den österlichen Kern des christlichen Glaubens wiederzuentdecken, ist deshalb ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde.⁷ Denn beim Paschamysterium handelt es sich um den radikalen Ernstfall des christlichen Glaubens, wie bereits der Apostel Paulus den Korinthern, die den Glauben an ihre eigene Auferstehung offensichtlich nicht annehmen wollten, mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit geschrieben hat: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos» (1 Kor 15,13-14). Und ebenso unmissverständlich betont Paulus gleich anschließend: «Wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden» (1 Kor 15,16-17).

Dieses österliche Fundamentalbekenntnis dokumentiert, dass es den ersten Christen ganz und gar bewusst gewesen ist, dass der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi den Kerngehalt ihres Bekenntnisses bildet und dass es sich bei ihm folglich nicht bloß um einen mehr oder weniger wichtigen Zusatz zu ihrem Gottesglauben handelt, sondern um seine Radikalisierung selbst, gleichsam um die entscheidende Feuerprobe, die er zu bestehen hat. Beim christlichen Glauben an die Auferstehung Jesu Christi aus dem Tod in das neue und ewige Leben bei Gott handelt es sich somit um einen radikalen Ernstfall für diesen Glauben, und zwar gleich in mehrfacher Hinsicht.

2. Ernstfall des christlichen Gottesglaubens

Der Auferstehungsglaube macht *erstens* radikal ernst mit dem christlichen Glauben an Gott selbst. Denn was wäre dies für ein Gott, der Jesus, seinen geliebten Sohn und getreuen Boten, im Tod gelassen hätte? Und was wäre dies für ein Gott, der dem Menschen nur zeit seines relativ kurzen Lebens auf unserer Erde die Treue hielte, der aber vor seinem Sarge kapitulieren müsste und ihm gegenüber beim Tod die Treue aufkündigte? Dies wäre gewiss ein erbärmlicher Götze, nicht aber der Gott des Erbarmens, den der christliche Glaube verheißt. Der im christlichen Glauben offenbare Gott stellt seine unbeirrbar Treue vielmehr auch und gerade über das menschliche Grab hinaus unter Tatbeweis. Denn nur ein Gott, der, um mit *Walter Benjamin* zu reden, den «Tigersprung ins Vergangene»

wagt und schafft und der auch dem der Vergangenheit anheimgegebenen Toten neues Leben zu schenken vermag, verdient die Ehrenbezeichnung «Gott». Dieses großartige Werk der Auferweckung hat der österliche Gott auf exemplarische Weise am toten Jesus inszeniert. Ihn, den die Menschen aus sicherheitspolitischen Gründen ans Kreuz geschlagen haben, hat Gott gerade nicht im Tod gelassen, sondern er hat ihn auferweckt aus dem Tode in sein österlich neues Leben hinein. In der Auferweckung Jesu hat sich Gott als wahrer «pontifex maximus» zwischen dem menschlichen Todesbereich und dem Reich seiner lebendigen Ewigkeit erwiesen.

Einen radikalen Ernstfall stellt der christliche Osterglaube *zweitens* für die Tragfähigkeit der menschlichen *Hoffnung* überhaupt dar. Denn was wäre dies für eine Hoffnung, die allein für das irdische Leben tragen würde und deren alleinige Kraft darin bestünde, uns dem Tod-sicheren Ende unseres Lebens im Grabe näherzubringen? Wäre dies das Ziel der Hoffnung, dann wären wir, wie wiederum Paulus sagt, «erbärmlicher dran als alle anderen Menschen» (1 Kor 15,19). Christliche Hoffnung, die diesen Namen wirklich verdient, hat aber den viel längeren Atem, sie bewährt sich auch und erst recht über den Tod hinaus. Mit bestem Recht hat der französische Dichter *Gabriel Marcel* einmal betont, einen Menschen wirklich zu lieben, dies bedeute, ihm zu sagen, dass ich mich weigere, deinen Tod anzunehmen, dass ich vielmehr gegen den Tod protestiere. Insofern ist christliche Hoffnung immer auch «ein Widerspruch gegen den Tod»⁸. Denn wahre Hoffnung bewährt sich darin, dass wir den Toten ewiges Leben gönnen. Erst recht will die unendliche Liebe Gottes unendliche Ewigkeit für jeden Menschen, wie es Gott selbst an Ostern an Jesus demonstriert hat, indem er ihn den Todesmächten entrissen hat.

3. Österliche Garantie der Menschenwürde

Die christliche Osterhoffnung und damit auch der Glaube an das ewige Leben des einzelnen Menschen ist *drittens* auch ein entscheidender Ernstfall für die *Würde des menschlichen Lebens* in der heutigen Gesellschaft. Dies lässt sich bereits ablesen an der geschichtlichen Entwicklung der biblischen Hoffnung auf ein ewiges Leben: Auch wenn es heutige Christen immer wieder erstaunen mag, so zeigt sich doch der Glaube an ein Leben nach dem Tod als eine in der biblischen Tradition relativ spät gewachsene Überzeugung. Ihre Entstehung hängt vor allem mit der Vereinzelung des Individuums gegenüber dem Volksganzen in der nachexilischen Zeit zusammen. Denn der entscheidende Ausgangspunkt der Auferstehungshoffnung ist die «Verselbständigung des einzelnen gegenüber der Gesellschaft, eine Einstellung zum Leben, die den Einzelnen nicht aufgehen lässt im gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, sondern einen eigenen Lebens-

sinn für das individuelle Dasein fordert, einen Sinn, der sich am einzelnen selbst erfüllt⁹. Mit dieser Überzeugung bahnte sich die revolutionäre Wende zu jener Auffassung von der unendlichen Würde des einzelnen Menschen vor Gott an, die auch eine unzerstörbare Würde des Einzelnen der Gesellschaft gegenüber begründet. Eben diese Überzeugung von der unzerstörbaren Würde des einzelnen Menschen und seiner Freiheit auch der Gesellschaft gegenüber hängt aber auf das Engste zusammen mit der Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus.

Umgekehrt provoziert dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen der Auferstehungshoffnung und der Überzeugung von der Würde des einzelnen Menschen das bedrängende Urteil, dass das heutige Verdunsten des Glaubens an ein Leben nach dem Tod und damit die Abwendung von den unreligiösen Lebensfragen nach Tod und ewigem Leben ein auch für die Entwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft alarmierendes Phänomen darstellt und gefährliche Erosionen der Grundlagen der individuellen Freiheit des einzelnen Menschen und seiner Würde impliziert. Denn letztlich vermag nur die Hoffnung auf ein ewiges Leben eine tragfähige Basis abzugeben für die Freiheit des einzelnen Menschen gegen allen gesellschaftlichen Zwang und auch für die würdevolle Respektierung des menschlichen Lebens, angefangen von seiner Zeugung bis zu seinem letzten Atemzug. Nur die Auferstehungshoffnung vermag das «Gottesrecht auf das Menschenleben, von der Empfängnis bis zum Tode»¹⁰ aufrecht zu erhalten.

4. Österliche Auferstehungspraxis der Kirche

Von daher wird *viertens* auch der entscheidende Ernstfall des christlichen Osterglaubens deutlich. Da es nämlich gemäß der Verheißung des christlichen Glaubens beim ewigen Leben um die Vollendung des gegenwärtigen Lebens selbst durch die Zukunft Gottes geht, verweist die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod den Christen von selbst zurück auf das gegenwärtige Leben. Das eigentliche Pathos der christlichen Auferstehungshoffnung liegt deshalb in der Eröffnung eines befreiten und befreienden Lebens bereits vor dem Tod. Der hoffnungsvolle Ausblick über die Todesgrenze hinaus auf die jenseitige Vollendung des Lebens bei Gott wird jedenfalls den Christen nicht ablenken von den Aufgaben seiner Gegenwart. Er fordert ihn vielmehr dazu heraus, sich entschieden diesen Aufgaben zu stellen und aus der österlichen Botschaft die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. In diesem Sinne hatte ein diesbezüglich unverdächtigster Zeuge wie *Ernst Troeltsch*, der ein entschiedener Wortführer des Kulturprotestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewesen ist und der deshalb bestrebt war, Jesu Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in ein diesseitiges Programm der christlichen Sittlichkeit umzu-

wandeln, wahrlich recht, wenn er betonte: «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits.»¹¹

Diese Wahrheit leuchtet auch heute auf, wenn wir einen kurzen Blick auf kulturdiagnostische Untersuchungen in der Gegenwart werfen. Diese haben das Ergebnis zu Tage gebracht, dass der hohe Anspruch des heutigen Menschen auf freiheitliche Selbstbestimmung zumeist nicht mit einem Zuwachs an zwischenmenschlicher Solidarität einhergeht, dass der heute weitverbreitete Individualismus vielmehr mit Desolidarisierung, also mit einem katastrophalen Mangel an belastbarer Solidarität, korreliert und dass dieser Desolidarisierungsschub maßgeblich gefördert wird durch jene angestrenzte Diesseitigkeit, die den heutigen Menschen, dem offensichtlich der religiöse Himmel weithin verschlossen ist, zwingt, den Himmel gleichsam auf Erden zu suchen.¹² Umgekehrt haben diese kulturdiagnostischen Untersuchungen aber auch das erfreuliche Ergebnis zu Tage bringen können, dass die am meisten den unsolidarischen Individualismus hemmende und Solidarität fördernde Kraft in der praktizierten Religion liegt, dass also die Solidarlandkarte in den europäischen Gesellschaften in erfreulicher Weise ähnlich der Landkarte der religiösen Gemeinschaften ist und dass vor allem in der christlichen Auferstehungshoffnung eine lebendige Quelle sprudelt, aus der verbindliche und verbindende Solidarität zu entspringen vermag: «Solidarische Liebe wächst nur aus der Erfahrung zu-vorkommender Liebe. In ihrem bergenden Erfahrungsraum kann jene (erbsündliche) Angst gezähmt werden, die uns nötigt, um uns selbst zu kreisen und krampfhaft unser eigenes Leben sichern und seine Chancen mehren zu wollen. So gesehen mindert die Liebe die Angst vor der Endlichkeit, den Tod, in dessen Umkreis Solidarität nachweislich nur schwer aufkommt und fortbesteht. Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet damit, den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.»¹³

In der Ermöglichung von belastbarer Solidarität – bei aller Anerkennung und Förderung der Freiheit des einzelnen Menschen – wird man ohne jeden Zweifel die wichtigste Kulturleistung der Kirche in der heutigen Gesellschaft erblicken dürfen. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass sich die Grundhaltung der Solidarität von selbst aus dem christlichen Glauben ergibt. Sie ist nicht einfach eine uns aufgetragene moralische Pflichtübung, sondern die schöne Konsequenz des christlichen Osterglaubens selbst, und zwar aus einem einleuchtenden Grund.¹⁴ Wenn nämlich die stärksten Hindernisse für das Gedeihen von Solidarität in den vielgesichtigen Ängsten der Menschen liegen und wenn hinter den menschlichen Lebens- und Zukunftsängsten letztlich die Angst der Menschen vor ihrem eigenen Tod, der die Tod-sicherste Zukunft eines jeden

Menschen ist, lauert, dann wird auch verstehbar, dass die erzchristliche Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi aus dem Tod und die Verheißung der Anteilhabe der Menschen an dieser österlichen Vollendung in der Taufe dem Menschen helfen können, seine Ängste zu verarbeiten. Und wenn die Solidarität am meisten fördernde Kraft eben in der Entängstigung des menschlichen Lebens besteht, dann ist einsehbar, dass aus der in der christlichen Auferstehungshoffnung enthaltenen Angst-Minderung starke Solidaritäts-Mehrung fließt.

II. Der Sonntag als Tag der Auferstehung

Solidarität ist folglich nicht einfach das Ergebnis von moralischen Appellen und sozialetischen Direktiven, sondern viel grundlegender die Frucht der Verkündigung einer den Menschen entängstigenden Botschaft: «Entängstigung statt Appell»¹⁵ ist aber der Kern der christlichen Osterbotschaft, die im Mittelpunkt des christlichen Sonntags steht, der von Justinus als der «erste Tag» bezeichnet wird. Diese Charakterisierung hat Grundlegendes zu bedeuten.¹⁶ Denn in der heutigen Gesellschaft gilt der Sonntag weithin nicht mehr als der erste, sondern als der siebte Tag der Woche, weshalb die Menschen weithin nicht mehr vom Sonntag, sondern vom freien Wochenende zu reden pflegen, das zumeist vom Freitagabend bis zum Montagmorgen dauert, das sein geheimes Zentrum am Samstag hat und das am Sonntag ausläuft, so dass der Sonntag bloß noch das – oft genug – traurige Ende des freien Wochenendes ist. Hinter dieser Sprache verbergen sich freilich Lebenserfahrungen der Menschen, aufgrund derer man annehmen muss, dass der Sonntag nicht nur in der Sprache, sondern auch in der Realität der heutigen Leistungs- und folglich auch Freizeitgesellschaft weithin im freien Wochenende untergegangen ist. Damit aber haben sich in der heutigen Gesellschaft vorchristliche oder wohl eher postchristliche Verhältnisse eingestellt.

1. Heiligkeit des Sonntags angesichts der heutigen Sonntagsdekadenz

Diese Feststellung bedeutet genauer, dass die Menschen ihre Zeit nicht mehr als eine von den *Sinn*-Zeiten des christlichen Glaubens geprägte erfahren, sondern als eine von den *Zweck*-Zeiten der heutigen Leistungsgesellschaft beherrschte Zeit. Dies wiederum bedeutet, dass in der heutigen Gesellschaft die Alltagskausalität von Arbeit und Freizeit über der Sonntagskausalität der Würde des menschlichen Lebens den Sieg davonträgt. Die Freizeit des Sonntags bleibt dann an ihren strikten Gegensatz gekoppelt, nämlich an die Arbeitszeit des Werktags. Bereits in den dreißiger Jahren hat der evangelische Theologe und spätere Märtyrer des Naziregimes,

Dietrich Bonhoeffer, hellsehtig diagnostiziert, dass die Freizeit des Sonntags «unter dem Gesetz und Diktat des Alltags» steht und dass ihr bloß noch die von der Gesellschaft zugewiesene Aufgabe zukommt, die Alltagsgedanken der Alltagsmenschen «im Feierlichen zu kaschieren». Bonhoeffer war denn auch der Meinung, es verrate bereits Takt, wenn der moderne Mensch «zum Feiern ins Kino geht und nicht in die Kirche»¹⁷.

Angesichts dieser weit vorangeschrittenen Sonntagsdekadenz in der heutigen Gesellschaft hat es Grundlegendes zu bedeuten, wenn die Kirche den Sonntag als den «ersten Tag der Woche» und damit als den «Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist», bezeichnet und feiert. Wie nämlich das Paschamysterium mit dem Primat des Handelns Gottes in der Geschichte vor dem Leisten des Menschen steht oder fällt, so weist der christliche Sonntag gegenüber dem säkularen Wochenende gleichsam einen religiösen «Mehrwert» auf, der in seiner Heiligkeit besteht. Für den christlichen Glauben ist der Sonntag deshalb keine disponible Sache, sondern eine heilige Größe, wie der Heidelberger Praktische Theologe *Christian Möller* mit Recht betont: «Der Sonntag ist keine disponible Größe, sondern eine unbedingte, absolute Zeit für Gott, für den Nächsten und für mich selbst. Der Sonntag ist, wie es in der Sprache der Bibel heisst, heilige Zeit und wird deshalb durch ein absolutes, unbedingtes Gebot geschützt: «Du sollst den Feiertag heiligen!»»¹⁸

Wird der Sonntag in seiner elementaren Heiligkeit wahr-genommen, dann besteht seine undelegierbare Würde darin, dass – im Unterschied zu Arbeit und Freizeit, die prinzipiell säkularisierbar und heute weitestgehend säkularisiert worden sind – die sonntägliche Heiligung des Menschen in seiner Begegnung mit Gott von vorneherein und kategorisch jeder Verweltlichung widersteht. In dieser heiligen Würde liegt es begründet, dass es dem christlichen Sonntag um unendlich viel mehr geht als allein um die Regeneration der menschlichen Arbeitskraft, sondern viel elementarer um die Regeneration des *ganzen* Menschen, vor allem um die Erneuerung des wahren Wesens des Menschen als Ebenbild Gottes und als freie Tochter und freier Sohn Gottes, wie es bereits dem prophetischen Wort Jesu entspricht, dass der Mensch nicht – gesetzlich – für den Sabbat da ist, sondern umgekehrt – evangelisch – der Sabbat für den Menschen (Mk 2,27). In der Traditionslinie dieser jesuanischen Weisheit dient auch der christliche Sonntag in allererster Linie dem Menschen und dem Gelingen seines Lebens, wie der reformierte Theologe *Jürgen Moltmann* mit Recht hervorhebt: «Wir würden uns selbst preisgeben, wenn wir den Sabbat und den Sonntag aufgeben würden. Wir sind zum Ebenbild Gottes geschaffen und nicht zu Knechten von Arbeit und Konsum. Wir sind Kinder Gottes und niemandem untertan. Sabbat und Sonntag gehören Gott, damit wir Menschen zu einem Segen füreinander und für die Schöpfung werden können.»¹⁹

Von Gott her ist somit der Sonntag als elementare Lebenstherapie für den Menschen angeboten. Von daher bringt es der christliche Sonntag an den Tag, was Christen und Christinnen vom Menschen halten. Wird der Sonntag als Tag der Auferstehung Jesu Christi und damit als «Tag des Herrn» gefeiert, dann ist der Mensch sehr viel mehr als allein ein Faktor im Arbeits- und Produktionsprozess, der in entfremdenden Arbeitsverhältnissen hart zu arbeiten hat und deshalb nach der Arbeit Zeiten der Erholung und der Regeneration braucht; und der Mensch ist sehr viel mehr als allein ein geheimnisloses Bündel von befriedigbaren Bedürfnissen und ein steuer- und berechenbarer Konsument in der Welt der Supermärkte und der Freizeitindustrie. Im Licht des christlichen Sonntags ist der Mensch vielmehr der erste Freigelassene der Schöpfung, der sein Leben von Gott her empfängt und es ihm verdankt. Der Mensch ist zunächst nicht «homo faber», sondern «homo festivus», und die Zeit des Sonntags ist in erster Linie *Fest-Zeit* und nicht nur *Frei-Zeit*.

2. Tag Gottes und Tag des Menschen

Wird der Sonntag in seiner spezifisch religiös-christlichen Begründung wahrgenommen, die die bloß «humanitären» Begründungen nochmals übersteigt, dann dient er vor allem einer elementaren Rückbesinnung auf die wahre Würde der Menschen, und zwar bereits dadurch, dass er als Tag erhöhter Konzentration darauf vollzogen wird, worum es letztlich im Ganzen des menschlichen Lebens geht. Die fundamentale menschliche Relevanz des christlichen Sonntags liegt somit darin, dass durch seine Feier der Alltag des Leistungsmenschen von heute, der im Grunde ein «Unmensch ohne Rast und Ruh» geworden ist, heilsam unterbrochen werden kann durch einen Tag, an dem er aus seinen gesellschaftlichen Betriebssamkeiten und anstrengenden Leistungen auf sich selbst zurückkommen und sich vor Gott auf das Geheimnis seines Lebens besinnen kann. Denn allererst «in der Gegenwart des Ewigen gewinnt der Mensch den richtigen Sinn für die Prioritäten des Lebens»²⁰. In dieser erzchristlichen Sinnrichtung stellt sich die Sonntagsruhe als ein gesellschaftskritisches Fanal und demonstratives Zeichen für Gott und sein Heil schaffendes österliches Handeln am Menschen dar und damit als befreiender Aufstand der Hoffnung für das menschliche Leben gegen die Entleerung des Menschen zu einem bloßen Produktionsfaktor und Freizeitindustriekonsumenten. Gerade in seinem letztlich zweckfreien Luxus bietet der christliche Sonntag wohl die «beste Katechese über ein anderes Verständnis des Menschen von sich selbst» als das in der heutigen Gesellschaft üblich gewordene und schon längst eingespielte²¹.

Die christliche Kirche ist deshalb berufen, nicht nur den Sonntag auch als «Tag des Menschen» zu schützen, sondern den Menschen überhaupt im

Licht des Sonntags zu betrachten, also eine sonntägliche Anthropologie zu entwickeln, wie Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben über den «Tag des Herrn» betont, dass aus der Sicht des Glaubens der christliche Sonntag eine «echte ‹Festfeier›, ein von Gott dem Menschen geschenkter Tag» ist, «damit der Mensch menschlich und geistlich zur vollen Reife gelangt»²². Der Papst schreibt der Sonntags- und Feiertagsruhe sogar «eine ‹prophetische› Dimension» zu, «indem sie nicht nur den absoluten Primat Gottes, sondern auch den Primat und die Würde des Menschen gegenüber den Forderungen des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens bekräftigt und in gewisser Weise den ‹neuen Himmel› und die ‹neue Erde› vorwegnimmt, wo die Befreiung von der Sklaverei der Bedürfnisse endgültig und vollständig sein wird»²³.

Wenn der «Tag des Herrn» so authentisch auch zum «Tag des Menschen» wird, dann muss es sich für die christliche Kirche von selbst verstehen, dass es bei ihrem Engagement für den Schutz des Sonntags in der heutigen Gesellschaft nicht einfach um die Aufrechterhaltung eines kirchlichen Privilegs und auch nicht bloß um eine innerkirchliche Besitzstandswahrung geht, sondern dass es vielmehr «um der Menschen willen» geschieht, wie die Schweizer Bischöfe in ihrem Pastoral Schreiben «Unser Sonntag» betonen. Denn «ohne diesen siebten Tag, unseren Sonntag, ist volles Menschsein auf die Dauer nicht möglich. Der Sonntag ist sozusagen ein Geschenk an den Menschen, fast so wichtig wie Luft, Licht und Wasser. Ohne Sonntag kann der Mensch wohl eine Weile existieren, dahin leben, aber zu einem ganzen Menschsein kommt er ohne diesen Tag nicht.»²⁴ Als ein Tag des «Mehr-Mensch-Werdens»²⁵ ist der christliche Sonntag in der Tat mit einem uralten Baum zu vergleichen, in dessen Schatten der Mensch sich jeden siebten Tag ausruhen darf und der durch keine anderen Bäume eingetauscht werden kann und darf, weil er ein einzigartiger Baum ist, den es um Gottes und der Menschen willen zu schützen gilt.

III. Eucharistie als sonntägliches Lebenszentrum der Kirche

Diese grundmenschliche Bedeutung vermag der Sonntag freilich nur zu bewahren oder wiederzugewinnen, wenn in seiner dominierenden Mitte der Gottesdienst der christlichen Gemeinde und damit, wie Justinus schreibt, die «Zusammenkunft aller, die in Städten oder auf dem Land wohnen, an einem Ort» steht. Denn zwischen dem Herrentag und dem Herrenmahl besteht nicht nur ein sprachlicher, sondern vor allem auch ein in der kirchlichen Realität unlösbarer Lebenszusammenhang. Dies gilt heute freilich zunächst in der negativen Hinsicht, dass aus dem untrennbaren Lebenszusammenhang zwischen Sonntagsheiligung und Gottesdienst

ein fataler Schicksalszusammenhang geworden ist: Weil auf der einen Seite so viele Menschen heute keinen wirklichen Sonntag mehr erleben, nehmen sie auch am sonntäglichen Gottesdienst der christlichen Gemeinde nicht mehr teil. Und weil sie auf der anderen Seite den Sonntagsgottesdienst nicht mehr mitfeiern, geht ihnen auch der wahre Sinn des Sonntags noch mehr verloren.

1. Eucharistische Liturgie als Mitte des Sonntags

Es gilt freilich auch umgekehrt in positiver Hinsicht, dass der Gottesdienst am Sonntag deshalb zuinnerst mit der sonntäglichen Arbeitsruhe zusammenhängt, weil primär durch ihn der Mensch auch an den eigentlichen Sinn seiner Arbeitsruhe erinnert wird. Denn als «Fröhlich-Sein vor Gott» (Dtn 12,18) stellt der Sonntagsgottesdienst die heilsame Zumutung an den Menschen dar, Gott gerade durch sein Ruhen und Feiern zu ehren, mehr noch als durch sein alltägliches Schuften und Arbeiten. Am Sonntag soll der Mensch wirklich aufatmen können, wie es das alttestamentliche Buch Exodus unüberbietbar schön ausdrückt, und der Mensch ist eingeladen, das «Aufatmen Gottes» selbst nach seinem vollbrachten Werk der Schöpfung nachzuvollziehen (Ex 31,17). Erst recht darf sich der Christ am Sonntag an das wohl größte Aufatmen Gottes an Ostern, dem Tag seiner Neuschöpfung der Welt durch seinen Sieg über den Tod, erinnern und dieses österliche Aufatmen Gottes in sich selbst einatmen.

Dort jedenfalls, wo der christliche Sonntagsgottesdienst nicht als Last des kirchlichen Lebens, sondern als Lust des christlichen Atmens empfunden wird, dort ist sein Besuch für den Christen eine bare Selbstverständlichkeit und mehr als bloß eine zu absolvierende Pflichtübung. Denn vor aller Pflicht und Schuldigkeit von der menschlichen Seite her ist der christliche Sonntagsgottesdienst zuerst das befreiende Angebot und Gnadengeschenk Gottes an das menschliche Leben. Der Gottesdienst ist zunächst – im Sinne eines genetivus subiectivus – katabatischer Dienst Gottes am Leben der Menschen und seinem Gelingen und erst davon abgeleitet – im Sinne eines genetivus obiectivus – der anabatische Dankbarkeitsdienst der Menschen Gott gegenüber, dem Schöpfer, Erhalter und Vollender allen Lebens.²⁶ In diesem grundlegenden Sinn bietet der Sonntagsgottesdienst dem Menschen die willkommene Gelegenheit, auch sein Leben zu feiern und vor Gott zur Sprache und in das liturgische Spiel zu bringen, damit auf diesem Weg sein Leben verwandelt und erneuert werden kann. Der christliche Gottesdienst am Sonntag ist so dazu berufen, zu einem befreienden «messianischen Intermezzo» des Reiches Gottes zu werden, welches das ganze und volle Leben des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft repräsentiert²⁷.

Nirgendwo wird der theologische Primat des österlichen Handelns Gottes vor dem Tun des Menschen und damit auch der anthropologische Primat des Sein-Dürfens vor dem Haben-Wollen und Leisten-Müssen im Leben der Menschen so hautnah erfahrbar wie im Sonntagsgottesdienst der christlichen Gemeinde. Denn er will dem Menschen dazu verhelfen, aus einem Menschen allein des Leistens, Machens und Habens immer mehr zu einem Menschen des Seins zu werden. Der Sonntagsgottesdienst wird so, um mit Kardinal *Walter Kasper* zu reden, zur «höchsten Verdichtung dessen, was die letzte Wesensbestimmung des Menschen darstellt»: «Christlich bestimmtes Menschsein ist Sein im Empfang, Sein im Danken ... Solches Dasein im Empfang befreit ihn davon, selbst Gott und Vorsehung spielen zu müssen, befreit ihn vor falschem Leistungszwang, befreit ihn zu menschlicher Gelassenheit, Freude und Humor.»²⁸

Christlicher Gottesdienst ist in seinem wahren Wesen Danksagung für das Dasein und für das Leben überhaupt und damit Eucharistie, die der Liturgiewissenschaftler *Jakob Baumgartner* mit Recht den «Nerv des Christentums» genannt hat: «Wer ihn trifft, trifft das Zentralste, er rührt an den Kern dessen, was Jesus uns übermacht und anvertraut hat»²⁹. Die sonntägliche Feier der Eucharistie ist denn auch der elementarste «Ort» für eine wirklich umfassende und adäquate «Definition» des Menschen, insofern in ihr sakramental-liturgisch verdichtet ist, was der Mensch im Tiefsten seines Wesens ist, nämlich ein verdanktes und deshalb dankbares Lebewesen. Gerade in der heutigen Gesellschaft, in der der Mensch weitestgehend nach seiner Leistungskapazität beurteilt wird, klagt die sonntägliche Feier der Eucharistie das unbedingte Recht des Menschen darauf ein, noch vor seinen Leistungen in der für das Gelingen des menschlichen Lebens fundamentalen Dimension kreatürlicher Empfänglichkeit angesprochen zu werden.

Diese Dimension, die die Grundkategorie einer eucharistischen Anthropologie darstellt³⁰, kommt aber nur dann wirklich zum Tragen, wenn die Eucharistie als Feier der sakramentalen Gegenwart des auferstandenen Christus in seinem Geist wahrgenommen wird. Die Eucharistie ist in der Tat die Feier der prinzipalen Personalpräsenz des auferstandenen Jesus Christus. Bereits Paulus bezeichnet im Ersten Korintherbrief die Eucharistie als «kyriakon deipnon», als ein Mahl, das zum Herrn gehört und von ihm ausgeht (11,20). Dahinter steht die Überzeugung, dass die christliche Gemeinde ihren Herrn selbst bei ihrer liturgischen Feier als gegenwärtig erfährt, und zwar als den Auferweckten und in der Kraft und Gestalt seines Geistes Präsenten. Der erhöhte Kyrios ist selbst beim Mahl personal gegenwärtig, und zwar in der ganzen zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. In dieser wird er als der eigentliche Gastgeber empfangen und gelobt, genauerhin als der Tischherr, der die Seinen zum Mahle ruft.

2. Eucharistische und ekklesiale Communio

Der tiefste Sinn der Eucharistie liegt von daher im Kommen des auferstandenen Christus in die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen, und sie zielt auf die Gemeinschaft der Christen mit ihm und deshalb auch der Christen untereinander, genauerhin in seinem Leib, der die Kirche ist. Die Eucharistie ist so das Sakrament der communio schlechthin. Deshalb hat es seinen tiefen Sinn, dass der gängige Ausdruck für den Empfang der Eucharistie «Kommunion» heißt. Denn «Kirche entsteht und besteht dadurch, dass der Herr sich Menschen kommuniziert, in Kommunion mit ihnen tritt und sie so zur Kommunion miteinander bringt. Die Kirche ist das Kommunizieren des Herrn mit uns, das zugleich das wahre Kommunizieren der Menschen miteinander erschafft. Deswegen entsteht Kirche jeweils um einen Altar herum.»³¹ Die eucharistische Communio ist deshalb nicht nur *personal* als Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus zu verstehen und zu vollziehen, sondern auch *ekklesial* als Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus.³² Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Dimensionen erweist sich als zentral, weil die personale wie ekklesiale communio das eigentliche Ziel und die höchste Vollendung der eucharistischen Feier ist: Der «Leib Christi» als eucharistische Nahrung und der «Leib Christi» als kirchliche Gemeinschaft unter den Glaubenden und Getauften bilden ein einziges und unlösbares Sakrament.³³

Diese untrennbare Verbindung von Eucharistie und Kirche hat durchaus biblische Wurzeln, die bereits beim irdischen Jesus deutlich zu greifen sind. Sie kommt auch und gerade bei der Stiftung des Abendmahls durch Jesus sichtbar zum Ausdruck. Bereits die Tatsache, dass die Stiftung des Abendmahls im Rahmen eines festlichen gemeinsamen Mahles geschah und dass Jesus – entgegen dem bis anhin üblichen Brauch – allen an dem einen Becher Anteil gab und dadurch den Neuen Bund begründete, weist auf den Gemeinschaftscharakter und damit auf die wurzelhaft ekklesiale Dimension der Eucharistie hin, was denn auch in den Abendmahlsberichten explizit gedeutet wird, wenn vom «neuen Bund in meinem Blut» gesprochen wird. Damit wird die Eucharistie nämlich wahrgenommen als erfülltes und wirksames Zeichen sowohl der neuen Heilszeit als auch der neuen Heilsordnung, die sich nicht nur auf das Verhältnis des einzelnen zu Christus bezieht, sondern auch auf das Verhältnis der Glaubenden untereinander. Die Stiftung der Eucharistie am Abend vor seinem Leiden ist mit Kardinal *Joseph Ratzinger* geradezu zu verstehen als «Bundesschluss» und damit als «die konkrete Gründung des neuen Volkes, das Volk wird durch sein Bundesverhältnis mit Gott»³⁴.

Es ist sodann im Neuen Testament vor allem Paulus, der für den untrennbaren Lebenszusammenhang zwischen der eucharistischen und der

kirchlichen Gemeinschaft einen prägnanten Ausdruck gefunden hat, wenn er den Begriff «Leib Christi» sowohl für den eucharistischen Leib als auch für die kirchliche Gemeinschaft verwendet: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1 Kor 10,16–17). Wie wichtig für Paulus der unlösbare Zusammenhang zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft ist, ist vor allem daran abzulesen, dass er – im Unterschied zu allen anderen neutestamentlichen Abendmahlstraditionen – Brot- und Kelchwort umstellt, genauerhin das Kelchwort dem Brotwort voranstellt. Der Grund für dieses auffällige und eigenwillige Verfahren kann nur darin liegen, dass Paulus auf diesem Wege den Zusammenhang zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft besser verdeutlichen kann. Unmittelbar wechselt er vom «Leib Christi», an dem das eucharistische Brot Anteil gibt, über zum «Leib Christi», der die Kirche selbst ist. So macht er verständlich, dass der Aufbau der Gemeinde durch die Eucharistie geschieht und dass die Einheit der vielen Glaubenden in der einen Kirche von dem einen eucharistischen Brot und damit von dem einen Christus herkommt: Weil und insofern Christus nur einer ist, ist auch das eucharistische Brot nur eines; und weil und insofern die Glaubenden durch dieses eine Brot an dem einen Christus Anteil erhalten, kann auch die Kirche nur eine sein.³⁵

Diese paulinische Betonung der kirchlichen Dimension der Eucharistie hat ihre selbstverständliche Fortsetzung auch bei den Kirchenvätern gefunden. Dies gilt vor allem für *Augustinus*, der den Lebenszusammenhang von Eucharistie und Kirche derart tief verstanden hat, dass er ihn in der einprägsamen Kurzformel festmachen konnte: «Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis... Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.»³⁶ Für Augustinus ist deshalb die Eucharistie «Zeichen der Einheit und Band der Liebe»³⁷. In derselben Sinnrichtung konnte auch Papst *Leo der Große* erklären: «Wir gehen in das über, was wir empfangen.»³⁸ Damit ist deutlich, dass man die Leibhaftigkeit des eucharistischen Sakramentes nicht aus der Leibhaftigkeit der kirchlichen *Communio* herauslösen kann, ohne die Auflösung der Kirche wie des eucharistischen Sakramentes zu bewirken.

Es darf freilich nicht verschwiegen werden, dass dieser kirchliche *Communio*-Charakter der Eucharistie leider in der Tradition der katholischen Kirche nicht immer bewahrt worden ist, sondern ausgeblendet wurde und in Vergessenheit geriet. Vor allem *Henri de Lubac* hat eindringlich gezeigt³⁹, dass im zweiten Abendmahlsstreit im 11. Jahrhundert der Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Leib Christi und dem ekklesialen Leib Christi weithin verloren ging. Die Folge dieser Entwick-

lung muss in jener verhängnisvollen Individualisierung, wenn nicht gar Privatisierung des Verständnisses und des Vollzuges der Eucharistie gesehen werden, die bis heute im durchschnittlichen Glaubensbewusstsein vieler Katholiken noch immer nachwirkt. Es macht demgegenüber das besondere Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die einseitigen Entwicklungen einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung von Verständnis und Praxis der Eucharistie durchbrechen konnte und die kirchliche Gemeinschaft wiederum in der eucharistischen Gemeinschaft verwurzelt hat. In diesem Sinne betont die Dogmatische Konstitution über die Kirche: «Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft (*communio*) mit ihm und untereinander erhoben.»⁴⁰

3. Die eine Eucharistie der einen Kirche

In dieser unlösbaren Zusammengehörigkeit von eucharistischer und kirchlicher *Communio* liegt es zutiefst begründet, dass nach katholischem Verständnis die Gemeinschaft in der Eucharistie als Sakrament der kirchlichen Einheit das Leben des Glaubens in der vollen Kirchengemeinschaft voraussetzt. Diese findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom als dem Träger des petrinischen Dienstes, der ein Dienst an der Einheit der universalen Kirche ist. Von daher ist es keineswegs eine belanglose Äußerlichkeit oder eine unter Umständen auch zu vernachlässigende Nebensächlichkeit, wenn im «*Memento ecclesiae*» der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Bischofs von Rom genannt wird. Diese liturgische Praxis ist vielmehr, um mit Kardinal *Walter Kasper* zu reden, «Ausdruck der *communio*, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist»⁴¹. Diese Praxis macht nicht nur bewusst, dass der Bischof der erste Vorsteher der Eucharistie ist, sondern sie bringt auch zum Ausdruck, dass die Eucharistie in den Pfarreien nur in Gemeinschaft mit dem Bischof als dem Vorsteher der Ortskirche gefeiert werden kann.⁴²

Diese ortskirchliche und universalkirchliche *Communio* der Eucharistie macht vollends ernst mit dem paulinischen Grundgedanken, dass die eucharistische Gemeinschaft bei der Feier des Herrenmahls für die Gemeinschaft der Kirche selbst konstitutiv ist, und zwar in dem Sinne, dass in der Eucharistie nicht nur der einzelne Christ durch den im Brot gegenwärtigen Leib Christi mit dem auferstandenen Christus selbst verbunden ist, sondern dass die Kommunizierenden durch den gemeinsamen Empfang des Leibes Christi auch untereinander zur Gemeinschaft des Leibes Christi vereint werden. Dieses doppelte Geschehen ereignet sich freilich nicht nur in der vereinzelter Ortsgemeinde, sondern überall dort, wo die Eucharistie

gefeiert wird. Denn der im Gottesdienst der einzelnen Ortsgemeinde gegenwärtige Leib Christi vereint die Teilnehmenden mit allen anderen, die an denselben Jesus Christus glauben und durch Taufe und Eucharistie mit seinem Leib verbunden sind, wie Kardinal *Joseph Ratzinger* mit Recht betont: «Christus ist überall ganz... Aber er ist auch überall nur einer und deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den andern, die auch sein Leib sind und in der Eucharistie es immer wieder neu werden sollen. Darum ist Einheit der Eucharistie feiernden Gemeinden untereinander nicht eine äußere Zutat zur eucharistischen Ekklesiologie, sondern ihre innere Bedingung.»⁴³ Für den evangelischen Theologen *Wolfgang Pannenberg* impliziert die eucharistische Realität der Mitgegenwart der ganzen Christenheit in der Gegenwart Jesu Christi unter Brot und Wein in der Eucharistie sogar die Gesamtkirche. Denn in jeder Eucharistiefeier ist «mit dem wahren Leib des Herrn zugleich die ganze weltweite Kirche gegenwärtig, aber auch die Kirche aller früheren Generationen von Christen seit der Zeit der Apostel und der altkirchlichen Märtyrer». Und Pannenberg hebt hervor, dass diese Zusammengehörigkeit der Gegenwart Christi und der durch sie begründeten Gemeinschaft all derer, die mit ihm zu seinem Leibe verbunden sind, «konstitutiv für das Mysterium des Herrenmahls und der Kirche» ist.⁴⁴

Diese kirchliche Dimension der Eucharistie und diese eucharistische Dimension der Kirchengemeinschaft leiten von selbst zu einer eucharistischen Solidarität zwischen den Ortsgemeinden an. Denn aufgrund der Eucharistie sind die Christen in eine universale Essensgemeinschaft hineingebunden. Wenn sie in der Eucharistie Anteil erhalten an dem einen Brot Jesu Christi, können sie sich deshalb in und nach dieser Feier unmöglich als «Eigenbrötler», auch nicht als ortsgemeindliche oder nationale «Eigenbrötler», benehmen. Sie sind vielmehr eingeladen und herausgefordert, sich gleichsam zu eucharistischen Kosmopoliten verwandeln zu lassen. Denn durch die Eucharistie werden sie im besten Sinne des Wortes zu «Kumpanen», die sich um den Tisch des Herrn versammeln und zusammen mit (cum) anderen ihr Brot (panem) essen.⁴⁵ Die eucharistische Teilhabe am Brot Christi und eucharistische Solidarität im Alltag erweisen sich somit als synonyme Grundvollzüge der Kirche.

4. Pastorale Herausforderung zu eucharistischer Solidarität

Zur Praxis einer solchen eucharistischen Solidarität sind wir aufgrund unserer heutigen pastoralen Notsituation, die aufgrund des großen Priestermangels gegeben ist, in besonderer Weise herausgefordert. An erster Stelle legt es sich dabei nahe, in den Gemeinden das Gottesdienstangebot am Sonntag zu überprüfen. Auf der einen Seite war es zwar in der Vergangen-

heit durchaus sinnvoll, die Gottesdienstmöglichkeiten in den Pfarreien zu vermehren, in denen dies aufgrund der regen Teilnahme der Gläubigen nahegelegt wurde. Auf der anderen Seite müssen wir uns aber rückblickend auch fragen, ob dies immer eine sinnvolle Entwicklung gewesen ist, und zwar vor allem dort, wo man bloß allen möglichen Wünschen entgegenkommen wollte. Heute drängt sich deshalb die Rückfrage auf, ob diese Praxis wirklich der Sammlung der Gemeinde oder nicht eher ihrer «Diaspora» gedient hat. Die «Diaspora» kann aber unmöglich das Ziel der Eucharistie sein. Denn wenn die Eucharistie, wie Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben zum Abschluss des großen Jubiläums des Jahres 2000 schreibt, «jede Woche am Sonntag die Christen als Familie Gottes um den Tisch des Wortes und des Lebensbrot» sammelt, dann ist die Eucharistie auch das «natürlichste Mittel gegen die Zerstreuung»: «Sie ist der vorzügliche Ort, wo die Gemeinschaft ständig verkündet und gepflegt wird. Gerade durch die Teilnahme an der Eucharistie wird der Tag des Herrn auch der Tag der Kirche, die auf diese Weise ihre Rolle als Sakrament der Einheit wirksam spielen kann.»⁴⁶

In ähnlicher Weise muss auch hinter die heutige Tendenz, jede ausfallende Eucharistiefeier am Sonntag sofort mit einem Wortgottesdienst in Verbindung mit einer Kommunionfeier zu ersetzen, ein deutliches Fragezeichen gesetzt werden. Denn eine von der Eucharistiefeier isolierte Kommunionsspendung ersetzt den eucharistischen Tisch des Brotes nicht, sondern steht in der Gefahr, ihn zu simulieren. Mit dem Limburger Bischof *Franz Kamphaus* ist deshalb zu raten, «notfalls nur den einen der beiden Tische zu decken, den des Gotteswortes, so reich wie nur eben möglich», und den Tisch des Herrenmahles leer zu lassen, und zwar in der Überzeugung, dass es besser ist, «diese Leere auszuhalten, als sich mit unbefriedigenden Lösungen zu arrangieren». Denn «zwischen der Wort-Gottes-Feier und der Eucharistiefeier gibt es kein eigenständiges Drittes.»⁴⁷ Da es somit zur sonntäglichen Feier der Eucharistie keine wirkliche Alternative gibt und geben kann, gilt als grundlegende Weisung diejenige, die die deutschschweizerischen Bischöfe ausgesprochen haben: «Es bleibt Ziel und Aufgabe der Kirche, darauf hinzuwirken, dass jede Pfarrei oder Gemeinschaft auch in Zukunft ihre sonntägliche Eucharistie feiern kann.»⁴⁸

Von daher könnte es sich nahelegen, die zu Beginn erwähnte Aussage des Justinus in der heutigen pastoralen Situation wörtlich zu nehmen, wie dies *Giovanni B. Sala* getan hat. Er hat vorgeschlagen, die Diözesen neu so zu strukturieren, dass jeder Pfarrei ein Pfarrer zur Verfügung steht und sie Eucharistie feiern kann. Diesen Weg der Neugestaltung von «konsequent eucharistisch orientierten Gemeinden» hat er dabei dahingehend präzisiert: «Wenn die Eucharistie nicht mehr an die Gläubigen herangetragen werden kann, dann müssen sich die Gläubigen aufmachen, ihr

Wichtigstes und Heiligstes suchen und Eucharistie gemeinsam regelmäßig dort feiern, wo dies aufgrund der Anwesenheit eines Priesters eben möglich ist.»⁴⁹ Dieser Lösungsvorschlag für die heutige pastorale Notsituation geht nicht mehr vom traditionellen Pfarreiprinzip aus, sondern vom Eucharistieprinzip und organisiert die Seelsorgeeinheiten um die Eucharistiefeier herum, so dass die Gemeinde neu so definiert wird: «Zur Ortskirche gehören deshalb die Gläubigen, die sich sonntags auf den Weg machen, um an «der Zusammenkunft all derer, die in Städten oder auf dem Land wohnen», teilzunehmen, wobei die gemeinte Zusammenkunft in den zitierten Worten des hl. Justinus um die Eucharistiefeier stattfindet»⁵⁰.

Dieser vorgeschlagene Weg kann sicher viele und gute Argumente für sich beanspruchen, vor allem das entschiedene und konsequente Ernstnehmen der grundlegenden Bedeutung der Eucharistie für das kirchliche Leben. Dennoch stellt er sich letztlich als eine extreme Lösung heraus, die wohl kaum überall Chancen der praktischen Realisierung hat. Als viel wegweisender und hilfreicher erweist sich demgegenüber die Entscheidung des Hildesheimer Bischofs *Josef Homeyer*, dass an jedem Sonntag «in jeder Pfarrkirche und, wo es angemessen erscheint, in Filialkirchen eine Eucharistiefeier» stattfinden soll. Denn «es soll die eine Eucharistiefeier als die eine Feier der Gemeinde geben»: «Sie ist Zentrum und Wurzel der einen Gemeinde. Diese Einheit soll bezeugt werden, und sie darf nicht durch eine Angebotskultur in vielen Messen aufgespalten werden.» Dort hingegen, wo in einer Gemeinde am Sonntag keine Eucharistiefeier stattfinden kann, weil kein Priester erreichbar ist, «soll eine Wort-Gottes-Feier in eigenständiger Form stattfinden, aber ohne Kommunionfeier»⁵¹.

Ohne jeden Zweifel ist diese Entscheidung auch von der pastoralen Notsituation von heute diktiert. Da Notsituationen aber auch zu einem grundlegenden Neuüberdenken der bisherigen Praxis anregen können⁵², erweist sich diese Entscheidung aber auch als in sich sinnvoll und trägt dazu bei, den unlösbaren Zusammenhang von Ostern, Sonntag und Eucharistie wiederzuentdecken und unter den heutigen Umständen zu leben, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat: «Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferweckungstag Jesu Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tag, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie «wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten» (1 Petr 1,3).»⁵³ Diese Einheit von österlichem Herrentag und österlichem Herrentag, von Sonntag und Eucharistie ist für das

Leben der Katholischen Kirche so elementar, dass sie zu keiner Zeit im Laufe der Kirchengeschichte angetastet worden ist und auch heute nicht preisgegeben werden darf.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag an der Klausurtagung des Priesterrates der Diözese Hildesheim in Duderstadt-Gerblingerode am 9. Januar 2001.

² Justinus, Apologie 67,3.

³ Justinus, Apologie 67,7.

⁴ Vgl. W. Pannenberg, Mythos und Dogma im Weihnachtsfest, in: W. Haug und R. Warning (Hrsg.), *Das Fest = Poetik und Hermeneutik XIV* (München 1989) 53–63.

⁵ Zit. bei L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens* (Einsiedeln 1976) 46, Anm. 49.

⁶ Vgl. K. Koch, *Jenseitsvertröstung oder Jenseitsverdrängung? Theologischer Zwischenruf in das heutige Schweigen über das ewige Leben*, in: Ders., *Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung* (Freiburg/Schweiz – Graz 1996) 96–104.

⁷ Vgl. K. Koch, *Ostern verstehen. Predigten vom Palmsonntag bis Pfingsten* (Freiburg i.Br. 1997).

⁸ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Stuttgart 2000) 158.

⁹ W. Pannenberg, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Band 2* (Göttingen 1980) 146–159, zit. 147.

¹⁰ J. Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt* (Stuttgart 2000) 149.

¹¹ E. Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) 979.

¹² Vgl. P.M. Zulehner – H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie* (Düsseldorf 1993).

¹³ P. M. Zulehner, *Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 597–608, zit. 604.

¹⁴ Vgl. K. Koch, *Solidarität: Lebenselixier christlichen Glaubens. Fastenpredigten* (Freiburg/Schweiz 1998).

¹⁵ P.M. Zulehner, *Kirchen-Ent-Täuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel* (Wien 1997) 67.

¹⁶ Vgl. K. Koch, *Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente* (Ostfildern 1991); Ders., *Sonntag um der Menschen willen! Fragmente zur christlichen Würde des Sonntags*, in: Ders., *Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung* (Freiburg/Schweiz – Graz 1996) 105–122.

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt von O. Duzus* (München 1971) 24.

¹⁸ Ch. Möller, *Freizeitkult oder Heiligung. Ist der Sonntag noch zu retten?*, in: *Lutherische Monatshefte* 23 (1990) 14–16, zit. 14.

¹⁹ J. Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt* (München/Mainz 1989) 112.

²⁰ W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes* (Gütersloh 1971) 50.

²¹ P.M. Zulehner, *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde* (München 1983) 162.

²² Johannes Paul II., *Dies Domini*, Nr. 58.

²³ Johannes Paul II., *Dies Domini*, Nr. 68.

²⁴ *Unser Sonntag. Pastoral Schreiben der Schweizer Bischofskonferenz* (Fribourg o. J.) 7.

²⁵ Schweizerische Nationalkommission *Justitia et Pax* (Hrsg.), *Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik. Eine Thesenreihe zum Thema Arbeitszeit – Freizeit* (Bern 1990) 49.

- ²⁶ Vgl. K. Koch, *Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit* (Freiburg i.Br. 1999).
- ²⁷ Vgl. A.A. van Ruler, *Droom en Gestalte* (Amsterdam 1947).
- ²⁸ W. Kasper, *Das theologische Wesen des Menschen*, in: Ders. (Hrsg.), *Unser Wissen vom Menschen* (Düsseldorf 1977) 114.
- ²⁹ J. Baumgartner, *Der Sonntag – Tag des Herrn* (Freiburg/Schweiz 1978) 36.
- ³⁰ Vgl. J. Homeyer, *Den Menschen beglaubigen. Ein Anstoß zu einer eucharistischen Anthropologie und Diakonie der Kirchen*, in: *Korrespondenzblatt des Canisianums* 133 (1999/2000) Heft 2, S. 2–8.
- ³¹ J. Kardinal Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen* (Freiburg i.Br. 1997) 35.
- ³² Vgl. J. Kardinal Ratzinger, *Kommunion – Kommunität – Sendung. Über den Zusammenhang von Eucharistie, Gemeinschaft (Gemeinde) und Sendung in der Kirche*, in: Ders., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln ²1990) 60–84.
- ³³ Vgl. K. Koch, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Theologische Besinnung auf die vielfältige Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Mysterium*, in: J. Müller (Hrsg.), *Die verschüttete Quelle. Neue Wege einer Hinführung zur Eucharistie* (Freiburg/Schweiz 1997) 21–81.
- ³⁴ J. Kardinal Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen* (Freiburg i.Br. 1991) 25.
- ³⁵ Vgl. R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg i.Br. 1977), bes. 93–95.
- ³⁶ Augustinus, *Sermo* 272.
- ³⁷ Augustinus, *In Joann.tr.* 26, c.b.n.13.
- ³⁸ Zit. bei Th. Schneider, *Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie* (Mainz 1977) 74.
- ³⁹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter* (Einsiedeln ²1995).
- ⁴⁰ *Lumen Gentium*, Nr. 7.
- ⁴¹ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, in: Ders., *Theologie und Kirche* (Mainz 1987) 300–320, zit. 316.
- ⁴² Vgl. K. Koch, *Der Bischof als erster Verkünder, Liturge und Leiter der Ortskirche*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 168 (2000) 174–180.
- ⁴³ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 15 (1986) 41–52, zit. 46.
- ⁴⁴ W. Pannenberg, *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden*, in: Ders., *Kirche und Ökumene = Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3* (Göttingen 2000) 11–22, zit. 15.
- ⁴⁵ Vgl. R. Bärenz, *Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt* (Freiburg i.Br. 1998), bes. 99–105: Ort der Gastfreundschaft.
- ⁴⁶ Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte*, Nr. 36.
- ⁴⁷ F. Kamphaus, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Worum es beim Sonntagsgottesdienst geht* (Freiburg i.Br. 1999) 31.
- ⁴⁸ *Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien.* Hrsg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe (Freiburg/Schweiz 1997) 5.
- ⁴⁹ G.B. Sala, *Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch-pastoraltheologische Erwägungen*, in: *Forum Katholische Theologie* 14 (1998) 189–212, zit. 206.
- ⁵⁰ Ebda. 209–210.
- ⁵¹ *Eucharistiegemeinde am Sonntag. Hirtenwort des Bischofs von Hildesheim Dr. Josef Homeyer zur österlichen Busszeit 2000* (Hildesheim 2000) 97.
- ⁵² Vgl. K. Koch, *Not bringt es an den Tag... Theologische Hintergründe des pastoralen Problems «sonntäglicher Gottesdienste ohne Priester»*, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 155 (1987) 726–732.
- ⁵³ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 106.

PHILIPP MÜLLER · FREIBURG/ST. PETER

EIN VERBINDLICHER PASTORALSTIL

*«Verbindlichkeit» als Leitmotiv für Seelsorge und Pastoral
in Zeiten des Umbruchs*

Das Engagement in der bundesdeutschen Kirche ist nicht auf einen einfachen Nenner zu bringen. Auf der einen Seite gab es wohl noch nie so viele Menschen, die sich in den Pfarrgemeinden haupt- und ehrenamtlich engagieren. Pfarrgemeinderat und Ministranten, Besuchsdienst und Kommunionvorbereitung, Altenwerk und Frauengemeinschaft sind nur einige Stichworte, die die Vielfalt und Lebendigkeit der bundesdeutschen Kirche deutlich machen. Andererseits gibt es deutliche Belege dafür, dass in den letzten 40 Jahren die existentielle Bindung an die Kirche um zwei Drittel nachgelassen hat. Diese Einschätzung legt ein Blick auf die Zahlen des Gottesdienstbesuchs, der Eheschließungen und der Priesterweihen nahe: Wurden in der Bundesrepublik Deutschland anno 1960 noch rund 210.000 katholische Ehen geschlossen, fanden 1998 nur 69.000 katholische Trauungen statt. In besagter Zeitspanne sank der Gottesdienstbesuch von ca. 46 % auf 17 %. Auf derselben Linie liegt der Rückgang bei den Priesterweihen: Wurden Anfang der 60er Jahre 550 Neupriester gezählt, waren es knapp 40 Jahre später 171.¹ Ebenso hat die Zahl der Taufen deutlich nachgelassen, auch wenn sich ihr Rückgang nicht auf zwei Drittel beläuft. Wünschen Eltern die Taufe ihres Kindes, dann geht es ihnen nicht selten um den Segen Gottes für ihr Kind, auf den sie als (Ehe-)Partner im Blick auf ihre eigene Beziehung verzichten. Hier spielt mit herein, dass viele Eltern die Taufe als ein Familienfest betrachten, in dem der Beginn eines Lebensweges gefeiert wird. Mit theologisch wichtigen Aspekten wie der «Eingliederung in den Leib Christi» oder der «Befreiung von der Erbsünde» kann die Mehrheit der Eltern von ihrem Erfahrungshintergrund her wenig anfangen; die sakramententheologische Perspektive und die Intentionen der Adressaten sind nicht miteinander identisch.

PHILIPP MÜLLER, geb. 1960, Dr. theol., Studium der Theologie und Geschichte, Regens des Priesterseminars der Erzdiözese Freiburg in St. Peter (Schwarzwald); Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br.

Aus soziologischer und sozialgeschichtlicher Perspektive lässt sich gut nachvollziehen, warum für das Lebensgefühl heutiger Menschen Stichworte wie «anything goes», «Erlebnisorientierung» oder «Misstrauen gegen eine endgültige Wahrheit und einen letzten Sinn» charakteristisch sind. Für den christlichen Glauben mit seinen wahrheitsmäßigen und ethischen Ansprüchen hat diese Entwicklung einen Plausibilitätsverlust zur Folge, der eine Anknüpfung an das Denken und Erleben heutiger Menschen ungemein erschwert. Selbst für praktizierende Christen bildet der traditionelle Glaube häufig nur noch die Folie, vor der der einzelne sich seine religiöse Weltanschauung unter Einbeziehung anderer Elemente frei flotrierender Religiosität selbst zusammenstellt.² Man spricht in diesem Zusammenhang von einer «Patchwork-Religiosität»; die Religiosität heutiger Menschen ist mit einem Stoff vergleichbar, der aus vielen kleinen bunten Stoffstücken zusammengesetzt ist, die nicht unbedingt zueinander passen müssen.

Michael N. Ebertz zeichnet in seiner Monographie «Kirche im Gegenwind» den gegenwärtigen Umbruch der religiös-kirchlichen Landschaft in Deutschland aus soziologischer Perspektive nach. Am Ende seiner Analyse stellt er drei Handlungsmodelle vor, wie die Kirche auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse antworten kann.³ Eine Möglichkeit wäre, dass die Kirche sich mit einigen peripheren Änderungen begnügt und ansonsten alles beim alten lässt. Die gegenteilige Variante sieht vor, dass die gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirche zur alleinigen Norm ihres pastoralen Handelns werden. Es liegt auf der Hand, dass beide Alternativen wenig zukunftsfruchtig sind. Eine bewusste Totalanpassung an die gesellschaftlichen Erwartungen wäre der sicherste und schnellste Weg, dass die Kirche sich überflüssig macht; eine «Patchwork-Pastoral» als Folge einer «Patchwork-Religiosität» hätte als eine bloße Dublette der gängigen gesellschaftlichen Denkmuster ihr kritisches Potential und damit sich selbst preisgegeben. Und «alles beim Alten lassen» hieße genau genommen nicht, den gegenwärtigen Status quo zu konservieren, sondern der faktisch sich vollziehenden Eigendynamik tatenlos zuzusehen, die von der erstgenannten Alternative – der Anpassungsstrategie – nicht allzu weit entfernt ist. Denn für den Soziologen Ebertz trägt die institutionelle Kirche in mancher Hinsicht längst Züge einer Dienstleistungsorganisation, die auf den Wandel des gesellschaftlichen Kontextes «durch «Kompromisse» mit der modernen Welt» und «Selbstrelativierung der eigenen Überlieferung»⁴ reagiert.

Die dritte Alternative möchte die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft als Chance begreifen, die es konstruktiv zu nutzen und durch Selbststeuerung aktiv zu gestalten gilt. Ebertz plädiert in diesem Zusammenhang für eine Akzentverlagerung von einer traditionellen Gemeindepastoral zu einer «Kommunikationspastoral der Zwischenräume». Diese orientiert sich

stärker an der Biographie und Lebenslage der konkreten Adressaten, indem sie Lebensschwelen und kritische Lebensereignisse (wie z.B. Wohnungswechsel, Übergang in das Rentenalter, Arbeitslosigkeit) aufspürt und vom Glauben her zu deuten sucht. Jedoch veranschlagt Ebertz mit seiner Option die Möglichkeiten der traditionellen Pfarrgemeinden, die «vor Ort» eine gegenseitige Durchdringung von gelebter Verkündigung, gefeierter Liturgie und praktizierter Diakonie intendieren, zu gering. Denn im Rahmen der Sakramenten- und Trauerpastoral bilden gerade Lebensschwelen und kritische Lebensereignisse wie Geburt, Adoleszenz, Ehe, Krankheit und Tod immer schon einen wichtigen Ansatzpunkt des pastoralen Handelns in den Pfarrgemeinden. Die Frage ist vielmehr, wie die Infrastruktur bestehender Pfarrgemeinden im Blick auf künftige Seelsorgeeinheiten genutzt werden kann, um weitere «Zwischenräume» aufzuspüren und sie durch pastorale Akzente zu gestalten.

Der paulinische Impuls: Nicht Abschottung, sondern Präsenz

Hingegen ist der ganz grundsätzlichen Einschätzung von Ebertz beizupflichten, dass für die Zukunft der Kirche das Gelingen des folgenden Balanceaktes *die* Überlebensfrage schlechthin ist: Wird es der Kirche gelingen, «sich in der ‹Welt› anpassungs- oder anschlussfähig zu halten, ohne in ihr aufzugehen, in der Beliebigkeit oder Irrelevanz zu zerfließen und das Skandalon ihrer Verkündigung preiszugeben»⁵? Mit diesem Balanceakt ist das Spannungsgefüge angedeutet, in dem jeder Verkündigungsakt steht. Für die Weitergabe des Glaubens ist das lebendige Wechselspiel und die gegenseitige Durchdringung von gesellschaftlicher Situation bzw. menschlicher Erfahrung einerseits und christlicher Botschaft andererseits entscheidend, ohne dass eine der beiden Größen die jeweils andere absorbiert.⁶ Zwar ergibt sich der Inhalt der christlichen Verkündigung nicht einfach aus dem menschlichen Erfahrungs- und Bedürfnishorizont. Dies hätte nämlich zur Konsequenz, dass eine vordergründige Bedürfnisorientierung das ausschlaggebende Kriterium für den Verkündigungsinhalt wäre, bei der Gott nicht mehr um seiner selbst willen geliebt würde. Es drohte eine Funktionalisierung des Glaubens, die letztlich Religionskritikern wie Feuerbach und Freud, die Religion als «Projektion» oder «Illusion» disqualifizierten, recht gäbe.

Gleichzeitig steht die Inkarnation dafür, dass sich Gott selbst auf die Erfahrungen von Raum und Zeit radikal eingelassen hat. Es ist bemerkenswert, dass für die ersten Christen nicht irgendwelche gesellschaftlichen «Exklaven» die genuinen Orte christlicher Gemeindebildung waren. Vornehmlich waren es die Städte, in denen sich die Christen innerhalb der multikulturell und multireligiös ausgerichteten antiken Milieus zu behaupten

ten und dauerhaft zu etablieren suchten. Auch der Völkerapostel Paulus plädiert in seinen Briefen nicht für eine Flucht vor der Welt und vertröstet nicht bloß auf das «himmlische Jerusalem». Für ihn ist das urbane Milieu der Ernstfall christlichen Lebens. «Die vorfindlichen Städte betrachtet er realistisch, steigert sie aber trotz aller Zivilisations- und Stadtkritik – in den Lasterkatalogen z.B. – nicht zu mythischen Unheilsgrößen empor, wie es andernorts mittels der Chiffre «Babylon» geschieht»⁷. Es ist gut vorstellbar, dass die paulinischen Gemeinden für das Wohl der andersdenkenden Menschen aufrichtigen Herzens gebetet haben, wie es bereits der Prophet Jeremia den in Babylon Exilierten einige Jahrhunderte zuvor brieflich empfohlen hat, wenn er schrieb: «Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl.» (Jer 29,7)

Von der frühchristlichen Praxis geht für die Weitergabe des Glaubens in der (post-)modernen Welt der Impuls aus, sich nicht gegenüber einer nichtchristlichen Umwelt abzuschotten, eine Nische zu suchen oder den Weg der profitlosen Assimilation zu gehen, sondern im säkularen Kontext einen realistischen Platz zu entdecken, von dem aus die christliche Weltdeutung mit ihren Wertmaßstäben in das gesellschaftliche Leben praktisch und argumentativ eingebracht werden kann. Damit ist implizit auch die missionarische Dimension angesprochen, die zum Selbstverständnis christlichen Glaubens von Anfang an dazu gehört; ihre Notwendigkeit gerät gegenwärtig wieder neu in den Blick, um die Weitergabe des Glaubens an künftige Generationen zu gewährleisten.⁸

«Lerne die Zeiten verstehen! Harre auf den, der über der Zeit ist.»

Wenn das Christentum heute in die konkreten postmodernen Gegebenheiten hinein zu verkündigen ist, muss den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen auch ein pastorales «aggiornamento» entsprechen. Ansonsten kann es passieren, dass an Formen von Seelsorge festgehalten wird, die in einer früheren Epoche stimmig waren, die aber in einem veränderten gesellschaftlichen Kontext nicht mehr greifen.

In diesem Zusammenhang gibt es auffallende Analogien zwischen dem Verhältnis des Seelsorgers zu seiner Zeit und der seelsorglichen Einzelbeziehung. Nur wer sich auf einen anderen Menschen wie auf seine Zeit zunächst einmal einlässt und sie annimmt, wird zu adäquaten Formen der Seelsorge und Pastoral finden. Gleichzeitig darf sich ein Seelsorger nicht an seine Zeit verlieren oder den allzu engen Schulterschluss mit politischen, staatlichen oder gesellschaftlichen Interessengruppen suchen – sowenig wie er in einer seelsorglichen Beziehung eine Symbiose mit einem ihm anvertrauten Menschen eingehen darf. Aus einem Abstand heraus kann sowohl

in der seelsorglichen Einzelbeziehung wie auch in der pastoralen Zeitdeutung die Möglichkeit des Widerspruchs bzw. der Konfrontation resultieren. Die Zeit des Nationalsozialismus ist hierfür ein herausragendes Beispiel. Aber auch für unsere Zeit gilt beispielsweise: Wenn die Lebensabläufe immer schneller und hektischer werden, sollte die Seelsorge diesen Beschleunigungsschub nicht unbedingt mitmachen, sondern Räume der Stille und Sammlung und damit der bewussten Wahrnehmung ermöglichen.

Bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts schrieb der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien an seinen Amtskollegen Polykarp von Smyrna: «Lerne die Zeiten verstehen! Harre auf den, der über der Zeit ist.» (3,2)⁹ Um die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten zu können, bedarf es einer tiefen Verwurzelung im Glauben. Jedoch ist ein noch so intensives geistliches Leben keine Garantie dafür, dass eine «Kairologie»¹⁰ den Intentionen des Evangeliums wirklich entspricht. Bei aller Unverzichtbarkeit einer Zeitdeutung aus dem Glauben wird diese immer nur annähernd möglich sein. Im Wissen um die Grenze der eigenen Erkenntnismöglichkeiten ist letztlich die Bitte um den Beistand des Heiligen Geistes die ehrlichste Antwort auf diese Aporie.

Die Zeitdeutung aus dem Glauben ist ein komplexes Geschehen, zu dem ganz unterschiedliche Fachgebiete (wie etwa die Human- und Sozialwissenschaften) ihren Beitrag leisten. Ein solches interdisziplinäres Verfahren setzt ein klares Bewusstsein der eigenen christlichen Identität voraus. Einiges spricht dafür, dass sich im Communio-Gedanken die innerste Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils bündeln lässt und dass dieser Begriff auch künftig als ein theologischer Brenn- und Kulminationspunkt christlicher Identität gelten kann. Denn die Communio besitzt ihr Urbild in der Gemeinschaft des dreieinen Gottes, der die Menschen an der Beziehung mit ihm in einer Weise partizipieren lassen will, dass auch die Beziehungen der Menschen untereinander hiervon geprägt sind. Insofern impliziert der Communio-Begriff die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift für das Christsein konstitutiv ist (vgl. Lk 10,25-37; 1 Joh 4,20).

Die Pastoral braucht Leitmotive, die stilbildend wirken

Für Gisbert Greshake bündelt sich im Communio-Gedanken die gesamte Theorie und Praxis des christlichen Glaubens. Ein hermeneutischer Schlüssel zu seiner Trinitätslehre ist die paradox klingende Prämisse, dass die Communio der drei göttlichen Personen nicht zu einer sterilen Uniformität führt, sondern dass deren Einheit die Komplexität und Differenziertheit geradezu evoziert.¹¹ Wenn der christliche Glaube nun in einer

analogen Weise auf die Teilhabe am Leben des dreieinen Gottes zielt, kann diese Paradoxie zu der Option führen, dass es in der pastoralen Praxis eine gelungene Vermittlung von Einheit und Vielfalt, von Selbststand und Beziehung anzustreben gilt.

Trotz dieser Option fällt eine zeit- und praxisnahe Umsetzung dieses hohen und inhaltsschweren theologischen Fremdworts nicht leicht. Aus einer pastoralen Perspektive empfiehlt es sich daher, den Aussagegehalt des *Communio*-Begriffs in eines oder mehrere Leitmotive zu entfalten, die ihr Fundament in den Quellen des Glaubens haben und für weite Felder des pastoralen Handelns von Relevanz sind. Günstig wäre es, wenn ein Leitmotiv nicht nur einer theologischen Sondersprache angehören würde, sondern auch gegenüber Nicht-Theologen kommunikabel wäre.

Ein solches Leitmotiv könnte auf die Seelsorge und Pastoral stilbildend wirken. Der Begriff «Stil» ist hauptsächlich in der Literatur, der Bildenden Kunst oder Musik gebräuchlich und bezeichnet hier einen für eine bestimmte Epoche typischen Rahmen, in dem sich eine individuelle Ausgestaltung gut in ein Gesamtgefüge integriert. Fehlformen des Stils sind der Stilbruch und die Stillosigkeit. Während beim Stilbruch verschiedene Stile miteinander vermengt werden, ist bei der Stillosigkeit ein Ausdruck dominant, der keiner konkreten Richtung zugeordnet werden kann.

Auf die Pastoral übertragen heißt das: Wie etwa auf den Gebieten der Kunst oder Musik einer bestimmten Epoche ein entsprechender Stil zugeordnet werden kann, so soll ein bestimmter Pastoralstil im Blick auf die konkreten Herausforderungen der Zeit ein integraler Orientierungspunkt der pastoralen Praxis sein. Ein Pastoralstil steuert einem stillosen Aktivismus und einem Sich-verzetteln entgegen und achtet darauf, dass in den vielfältigen pastoralen Aktivitäten eine Linie erkennbar ist, die gleichzeitig den individuellen Akzenten genügend Raum lässt und sie vielleicht sogar provoziert.

Bereits in den 80er Jahren hat der Innsbrucker Pastoralpsychologe Hermann Stenger darauf hingewiesen, dass der Begriff «Verbindlichkeit» ein noch unverbrauchter «Auffindungsbegriff» sei, «der auf neue Weise Fragestellungen und Aufgaben zum Vorschein zu bringen vermag»¹². Diese Anregung aufgreifend soll im folgenden «Verbindlichkeit» als Leitmotiv für Seelsorge und Pastoral aktualisiert werden. Bevor ein «verbindlicher Pastoralstil» konturiert wird, gilt es, das Wort «Verbindlichkeit» sowohl umgangssprachlich als auch theologisch zu erschließen. Dabei wird sich herausstellen, dass ein theologisches Verständnis dieses Begriffs mit seinem alltäglichen Sprachgebrauch des Wortes sehr kompatibel ist und dass beide Sichtweisen für den entsprechenden Pastoral- und Seelsorgestil von Relevanz sind.

Verbindlichkeit und Bund gehören zusammen

Im alltäglichen Sprachgebrauch hat das Adjektiv «verbindlich» einen mehrfachen Akzent. Wenn jemand eine verbindliche Art hat, verbindliche Worte findet oder eine verbindliche Geste setzt, dann schwingt hier ein Moment der Freundlichkeit und des Entgegenkommens mit. Des weiteren spricht man von einer verbindlichen Zusage, die jemand macht, oder einer verbindlichen Erklärung, die etwa ein Politiker abgibt. Hier wird der bindende und verpflichtende Charakter betont. Dieser Aspekt der Verpflichtung klingt auch bei dem Substantiv «Verbindlichkeiten» mit; hier sind Schulden gemeint, die noch nicht beglichen worden sind. Wenn jemand mit einer verbindlichen Art auftritt, dann lässt ein solches Verhalten in der Regel sein Gegenüber nicht gleichgültig, sondern ruft ein adäquates Verhalten hervor. Das Gegenteil von «Verbindlichkeit» ist die «Unverbindlichkeit»; wer ein Produkt «zur unverbindlichen Ansicht» bekommt, darf diese Ware bei Nichtgefallen ohne jeden Nachteil zurückgeben. Eine «Verbindlichkeit» dagegen beruht auf einer wie auch immer gearteten Verbindung. Wer mit anderen in Verbindung steht, der hält Kontakt und pflegt Beziehungen. Die Redewendung «eine Verbindung eingehen» (im Sinne einer *Liaison*) weist auf ein noch intensiveres Maß an Beziehung bis zur Intimität hin.

Auch wenn einmal mehr das Entgegenkommen und ein andermal stärker der Verpflichtungscharakter im Vordergrund steht: «Verbindlichkeit» ist auf einer tiefen Ebene ein Beziehungsbegriff zwischen Personen, die sich in ihrer Freiheit gegenseitig achten. Da die Verbindlichkeit auf der subjektiven Einwilligung beruht, sind ihr Mittel von Zwang und Gewalt genauso fremd wie die Beliebigkeit. Wohl aber gehört zur «Verbindlichkeit» die Verlässlichkeit. Wer verbindlich ist, auf den kann man sich verlassen. Die Verbindlichkeit drängt zu klaren Absprachen und fordert deren Einhaltung ein. Solche Absprachen implizieren immer auch Abgrenzungen gegenüber dem, wozu man nicht bereit ist, und steuern damit Vereinnahmungstendenzen entgegen.

Im Deutschen sind die Worte «Verbindlichkeit» und «Bund» etymologisch miteinander verwandt. Entsprechend gibt es auch Überschneidungen des deutschen Wortes «Verbindlichkeit» mit der biblischen Bundes-Theologie.¹³ Beides sind auf einer tiefen Ebene personale Begriffe. Im Alten Testament ist Bund (hebr. *b'rit*) ein zentraler Beziehungsbegriff für das Verhältnis Gottes zum Volk Israel wie für das Verhältnis Gottes zur gesamten Menschheit.¹⁴ Im Verlauf der Geschichte ergreift Gott immer wieder die Initiative und spricht das Volk Israel entweder in Form der Selbstverpflichtung an oder ruft es in ein Partnerverhältnis mit wechselseitigem Verpflichtungscharakter. Die von Gott gesetzten Bundesakte sind

von solcher Prägekraft, dass sie auch das Verhältnis der Menschen untereinander bestimmen sollen und eine neue Art des verbindlichen Umgangs miteinander postulieren. Ein Beispiel hierfür ist Israels Sozialgesetzgebung, der gemäß es im Volk Gottes eigentlich keine Armen geben soll (Dtn 15,4). Neutestamentlich gesehen formuliert vor allem die Bergpredigt (Mt 5-7) jenes neue Ethos, das in Anbetracht der nahen Gottesherrschaft Gültigkeit besitzt.

Hieran wird ersichtlich, dass zwischen einem solchen theologisch interpretierten Verbindlichkeits-Begriff, der in der biblischen Bundestheologie gründet, und dem Communio-Gedanken eine starke Affinität zu verzeichnen ist. Beide Termini sind personal ausgerichtet und berühren sowohl die Beziehung des Menschen zu Gott wie auch die mitmenschliche Ebene. Da gleichzeitig jeder der beiden Begriffe einen «Überschuss» hat, der dem anderen fehlt, ergänzen sie sich auch: Die Communio-Theologie hat ihren Ursprung im Leben des dreieinen Gottes, während in der Heiligen Schrift ein innertrinitarischer Bundesschluss nirgendwo angedeutet ist. Auf der anderen Seite gehört Communio ausschließlich dem theologischen Fachjargon an, während Verbindlichkeit eine große Alltagsrelevanz besitzt.

Ein biblisches Motiv: Das beschnittene Herz als Bundeszeichen

Zentrale Bundesschlüsse werden nach biblischem Verständnis in einem Bundeszeichen symbolisiert. Der Regenbogen, den Gott nach der Sintflut gesetzt hat, ist ein Zeichen des Bundes zwischen Gott und der ganzen Menschheit (Gen 9,12-17). Der Sabbat steht nach einer jüdischen Tradition für jenen Bund, den Gott mit seinem Volk am Sinai geschlossen hat (vgl. Ex 31,12-17).

Die Beschneidung erinnert wiederum an den Bund Gottes mit Abraham und dessen Nachkommen (Gen 17,11-14). Dieses Motiv der Beschneidung erfährt innerhalb des Alten Testaments eine interessante Verschiebung. In Dtn 30,6 heißt es: «Der Herr, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast.» Es kommt letztlich nicht auf die äußerliche Beschneidung des männlichen Geschlechtsteils an, sondern dass Gott das Herz der Menschen in einem übertragenen Sinn beschneidet. Durch Gottes Initiative erfährt der menschliche Transzendenzbezug eine radikale innere Erneuerung. Sie befähigt ihn, Gott mit ganzem Engagement lieben zu können und schenkt ihm ein «Leben in Fülle» (vgl. Joh 10,10). Der oben zitierte Vers aus dem Buch Deuteronomium präludiert gleichsam die Rede vom «neuen Bund» in Jer 31,31-34, wonach Gott sein Gesetz in die Menschen hineinlegt und es auf ihr Herz schreibt.¹⁵ Diese Verbindlichkeit Gottes in der ihr eigenen

Intimität hat eine ungeahnte Freiheit und Mündigkeit zur Folge, durch die sich jede Belehrung von Menschen erübrigt: «Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen – Spruch des Herrn.» (Jer 31,34)¹⁶

Christen sehen die Ankündigung eines «neuen Bundes» in Jesus von Nazareth eingelöst. Das Neue Testament greift diese Wendung in der Herrenmahltradition (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20) auf. Gottes Verbindlichkeit für Welt und Menschheit, die er in der Lebenshingabe seines Sohnes auf eine unüberbietbare Weise bekundet hat, wird in jeder Eucharistiefeier vergegenwärtigt; Brot und Wein sind die Zeichen «des neuen und ewigen Bundes».

In der Feier der Eucharistie dürfen sich die Christen immer wieder neu dessen vergewissern, was sie zutiefst sind, nämlich Glieder des Leibes Christi. Im Glauben an Jesus Christus sind sie ermächtigt und verpflichtet, ihre Beziehungen zu Gott und den Menschen in der Verbindlichkeit zu leben, mit der Gott ihnen in Jesus Christus schon immer begegnet ist. Es ist faszinierend zu sehen, wie der Völkerapostel Paulus einen Gedanken aus dem oben zitierten 30. Kapitel des Buches Deuteronomium aufgreift: War dort die Rede davon, dass Gott das Herz des Menschen beschneidet (V 6), damit sein Wort *dem Mund und dem Herzen* der Menschen ganz nahe sein kann (V 14), so ist für Paulus die Person Jesu Christi dieses heilsrelevante «Wort des Glaubens»: «Denn wenn du *mit deinem Mund* bekennt: Jesus ist der Herr und *in deinem Herzen* glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, so wirst du gerettet werden.» (Röm 10,8f.)

Die spirituelle Grundhaltung als Fundament

Wie konkretisiert sich ein verbindlicher Pastoralstil, der sich der biblischen Bundestheologie verpflichtet weiß? Hierzu einige Hinweise.

Da der Glaube immer personal vermittelt wird, ist der Ausgangspunkt eines verbindlichen Pastoralstils die Grundhaltung jener, die sich auf den Gott Jesu Christi eingelassen haben. Ihre Grundhaltung soll die Menschenfreundlichkeit widerspiegeln, mit der sich der bundeswillige Gott den Menschen zugewandt hat. Die Zuversicht, dass Gott ihrem Beten und Arbeiten mit seiner Gnade zuvorkommt und es begleitet, ermöglicht den in der Pastoral tätigen Menschen eine große Gelassenheit, die sie in den jetzigen Zeiten des Umbruchs vor Rigorismus, Hyperaktivismus und Resignation bewahrt.

Das solide Fundament einer solchen Grundhaltung erfordert eine tragfähige Spiritualität. In einer Predigt über das Hohelied (Sermo 18) rät Bernhard von Clairvaux: «Wenn du weise bist, wirst du dich daher als

Schale, nicht als Rohr erweisen. Das Rohr nimmt fast zur gleichen Zeit auf und ergießt wieder, was es aufgenommen hat; die Schale aber wartet, bis sie voll ist, und gibt so, was überfließt, ohne eigenen Verlust weiter.»¹⁷ Wer permanent zum Geben angehalten ist, sollte nahe bei der Quelle verweilen, aus der er oder sie immer wieder empfangen darf. Sicherlich hängt die konkrete Spiritualität weitgehend von der Biographie und der Mentalität des Einzelnen ab. Wie Einheit und Vielfalt sich in der Communio-Theologie gegenseitig durchdringen, kann die legitime Vielfalt im geistlichen Leben ihren einenden Grund in der Eucharistie als der «Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen» (Presbyterorum Ordinis 5) finden.

Passend hierzu legt sich eine eucharistisch ausgerichtete Spiritualität als das Herzstück eines verbindlichen Pastoralstils nahe. In jeder Eucharistiefeier kommt es zu einer Vergegenwärtigung des «neuen Bundes». Hier geschieht «Wandlung» in Jesus Christus, nicht nur der eucharistischen Gaben von Brot und Wein, sondern auch all jener, die sich in der Eucharistiefeier mit ihrer ganzen Existenz in das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi hineinnehmen lassen. Das Wort aus dem IV. Hochgebet: «Damit wir nicht mehr uns selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist», ist Zusage und Auftrag in einem. In demselben Spannungsbogen von Zusage und Auftrag steht die griffig-geniale Formulierung des Augustinus, die er an einem Ostermorgen den in der vorangegangenen Nacht Getauften in einer Predigt über 1 Kor 10,17 («Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen») zugesprochen hat: «Seid also, was ihr seht, damit ihr empfangt, was ihr seid.»¹⁸

Eine eucharistisch gespeiste Spiritualität ist von einem großen Respekt vor dem Glauben des Volkes Israel getragen: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich», schreibt Paulus im 11. Kap. des Römerbriefes über das Verhältnis der Christen zu den Söhnen und Töchtern Abrahams, Isaaks und Jakobs. Gerade weil ein verbindlicher Pastoralstil stark in der Tradition der alttestamentlichen Bundestheologie verwurzelt ist, weiß er sich in Respekt und Sensibilität dem geschwisterlichen Dialog mit der jüdischen Glaubensgemeinschaft verpflichtet, denen Gott seine Bundeswilligkeit niemals aufgekündigt hat.

Inhaltliche Akzentuierungen eines verbindlichen Pastoralstils

Aus dieser spirituellen Grundhaltung vermag eine Prioritätensetzung der pastoralen Aktivitäten zu resultieren, die sich an folgender Leitfrage orientiert:¹⁹ Wie kann sich Menschen die Evidenz des christlichen Glaubens zeigen, zu dessen Wesensmerkmalen die gelebte Gottes- und Christusbeziehung sowie die Haltung der Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe gehören? Dieser Leitfrage entspricht als pastorale Option die Förderung

kommunikativ gestalteter und mystagogisch ausgerichteter Erfahrungsräume des Glaubens. Diese Prioritätensetzung, die die Gottesbeziehung wie auch die mitmenschliche Ebene gleichermaßen tangiert, entspricht der Grundstruktur der *Communio*-Theologie und der biblischen Bundes-Theologie und sucht sie in die gegenwärtige pastorale Situation hinein zu übersetzen.

Die Gottes- und Christusbeziehung realisiert sich wesentlich durch das Gebet. Durch das Gebet wird die Gottesbeziehung konkret, baut sich Kirche auf und bewegt sich auf das Reich Gottes zu. Indes kann nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass junge Menschen in ihrer Familie das Beten gelernt haben. Angesichts der immer evidenter werdenden Verdunstung des Glaubens in unserer Gesellschaft wird eine Einübung in Elementarformen des Glaubens wie z.B. eine «Schule des Gebets» oder «Exerzitien im Alltag» an Aktualität gewinnen. Eine solche Prioritätensetzung in Richtung Glaubensfundierung wird auf Dauer nicht zu einem Weniger an mitmenschlichem Engagement führen, sondern sie bildet im Gegenteil eine tragfähige und dauerhafte Motivationsbasis des sozialen Handelns, das nach der Rede Jesu vom «Endgericht» (Mt 25,31-46) als der alles entscheidende Echtheitstest christlichen Glaubens zu gelten hat.

Ein verbindlicher Pastoralstil zeigt sich auf unterschiedlichen pastoralen Ebenen und in den verschiedenen seelsorglichen Handlungsfeldern. In der Einzelseelsorge ist die Fähigkeit des Seelsorgers ausschlaggebend, verbindliche Nähe zuzulassen und mit anderen Menschen in eine echte Beziehung zu treten, was eine Abgrenzung gegenüber überzogenen Ansprüchen nicht ausschließt. Auf der Ebene der Pfarrgemeinden zeigt sich ein verbindlicher Pastoralstil etwa an der Haltung der Verlässlichkeit im alltäglichen Umgang von und mit Menschen, die sich haupt- und ehrenamtlich engagieren. Auch das Gelingen der sich derzeit konstituierenden Seelsorgeeinheiten hängt wesentlich mit dem Stichwort «Verbindlichkeit» zusammen: Hält man sich an klare Absprachen? Traut man anderen etwas zu, ohne dauernd hineinreden zu müssen? Lässt man umgekehrt Leute nicht allein, die sich in ihrem pastoralen Engagement überfordert fühlen und Unterstützung brauchen? Werden die Charismen geachtet, die jede und jeder einbringt, und sucht man sie zu fördern?

Ein verbindlicher Pastoralstil ist mit einer «Angebotspastoral» in und außerhalb der bestehenden Pfarreienstruktur durchaus vereinbar, die gesellschaftliche Realitäten wie den Individualisierungstrend, die Segmentisierung der Lebensbereiche und die Erlebnisorientierung stärker berücksichtigt und sogar als Ausgangspunkt der pastoralen Aktivitäten wählen kann. Denn während für die Sakramentenpastoral der theologische Sinngehalt der einzelnen Sakramente konstitutiv ist, sind für eine «Angebotspastoral» die Erwartungen der Menschen der primäre Gesichtspunkt.

Eine «Angebotspastoral» muss nicht unverbindlich sein, sondern sie kann unter dem Stichwort einer «gestuften Verbindlichkeit» Zugänge zum Glauben eröffnen, die an die Bedürfnisse von Menschen in den unterschiedlichen Situationen und Milieus anknüpfen. Eine «gestufte Verbindlichkeit» respektiert beispielsweise von Anfang an, bis zu welchem Grad und für welchen Zeitraum eine Gruppe von Menschen zum Engagement bereit ist, ohne dass die je größere Verbindlichkeit um des Evangeliums willen aus dem Blickfeld gerät.

Auf der Skala einer «gestuften Verbindlichkeit» sind die Sakramente sicher im oberen Bereich anzusiedeln. Lothar Lies sieht es als eine Prämisse der objektiven Wirksamkeit der Sakramente an, dass sich in ihnen die Personalität Gottes und die Personalität des Menschen gegenseitig durchdringen. Gott bietet dem Menschen Beziehung an, und indem der Mensch sich durch den Sakramentenempfang bereit erklärt, Gott aufzunehmen, wird er in die unzerstörbare Identität und Personalität Gottes hineingenommen.²⁰ Im Kontext eines verbindlichen Pastoralstils müsste darum die Frage nach der konkreten persönlichen Gottesbeziehung ein stärkeres Gewicht bekommen. Beispielsweise sollte die Taufe eines Kindes davon abhängen, ob das Kind später auch seinerseits eine verbindliche Beziehung zu Jesus Christus im Gebet aufbauen kann. Andernfalls wäre hier zunächst (wie auch bei anderen Sakramenten) für Sakramentalien und Segnungen zu plädieren, die im Sinne einer «gestuften Verbindlichkeit» den Sakramentenempfang vorbereiten und begleiten.

Wie zeitgemäß ist ein verbindlicher Pastoralstil?

Die vorangegangenen Überlegungen wollen die gegenwärtige Situation des «Übergangs» mittels theologisch fundierter Orientierungspunkte so gestalten, dass der Balanceakt zwischen Anpassungsfähigkeit an die Gegenwart und Treue zum Skandalon der Verkündigung auf konstruktive Weise austariert werden kann. Dabei ist jenseits von Abschottung und Anbiederung eine grundsätzliche Offenheit für gesellschaftliche Entwicklungen signalisiert; diese wollen ernst genommen werden, ohne sich stromlinienförmig allen Trends und Erwartungen von außen anzupassen. Besonders in der Frage, ob es eine endgültige Offenbarung Gottes und damit eine letztverbindliche Wahrheit geben kann, steht ein verbindlicher Pastoralstil den Implikationen des postmodernen Lebensgefühls wie der Beliebigkeit und der «Gleich-Gültigkeit» entgegen. Gegen den Trend zur Relativierung der Wahrheitsfrage weiß sie sich dem einen Wort der Wahrheit verpflichtet, in dem Gott sich selbst voll und ganz ausgesprochen und seine Menschenfreundlichkeit bezeugt hat. Dem entspricht eine Haltung der Wahrhaftigkeit, die unterschiedliche Standpunkte nicht ver-

wischt, in der aber miteinander um Wesentliches gerungen wird. Gegenüber einer ungebundenen Beliebtheit kann eine personal ausgerichtete Verbindlichkeit als humanere Alternative heute an Attraktivität gewinnen. Dies wird um so eher der Fall sein, als da und dort auf eine glaubwürdig gelebte und dadurch überzeugende Praxis der Verbindlichkeit verwiesen werden kann.

ANMERKUNGEN

¹ Birkenmaier, Rainer: Im Zusammenhang gesehen. In: *Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe* 2000. Heft 38, 35 f.

² Michael N. Ebertz vermutet in den letzten zehn Jahren auch unter praktizierenden Christen eine enorme Steigerung individueller Synkretismusbildungen. Er verweist auf eine Umfrage aus der Schweiz, nach der ein Drittel der kirchentreuen Katholiken dem Wiedergeburtsglauben anhängen. Ders.: *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. 2. Aufl. Freiburg 1998, 73.

³ Ebd. 140 f.

⁴ Ebd. 148.

⁵ Ebd. 145.

⁶ Sehr erhellend sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen über das Korrelationsprinzip von Schäffer, Wilhelm: *Erneuerter Glaube – verwirklichtes Menschsein. Die Korrelation von Glaube und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erneuerung*. (Studien zur Praktischen Theologie. Bd. 28) Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 317–381.

⁷ Klauck, Hans-Josef: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*. Freiburg – Basel – Wien 1992, 43.

⁸ Hierauf zielt das Schreiben der deutschen Bischöfe: *«Zeit zur Aussaat»*. Missionarisch Kirche sein. Bonn 2000.

⁹ Die Apostolischen Väter. Griechisch und deutsch. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer. 9., durchges. Aufl. München 1986, 219.

¹⁰ Vgl. Zulehner, Paul M.: *Pastoraltheologie*. Bd. 1. *Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*. 2. Aufl. Düsseldorf 1991, 140–244. Nicht der Begriff, wohl aber das Anliegen der Kairologie, sind genuiner Bestandteil der pastoraltheologischen Tradition.

¹¹ Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. 2. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1997, 196–201.

¹² Stenger, Hermann: *Konsens und Kontinuität. Verbindlichkeit als pastoraltheologische Leitidee*. In: *Theologie der Gegenwart* 30 (1987) 1–10, bes. 1. In diesem wie auch in dem folgenden Aufsatz arbeitet er besonders die psychologische Anthropologie der Verbindlichkeit heraus: *Verbindlichkeit in Freiheit. Dimensionen des Berufungsbewusstseins*. In: Ders.: *Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann*. Innsbruck – Wien 1995, 12–41.

¹³ So sieht es auch Görg, Manfred: In Abrahams Schoß. *Christsein ohne Neues Testament*. Düsseldorf 1993, 28 f.

¹⁴ Vgl. den griffigen Überblick von Hossfeld, Frank-Lothar: *Bund. II. Im Alten Testament*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 2, 781–785.

¹⁵ Dabei ist Dtn 30,6 wohl jünger als Jer 31,31–34, da es sich bei Dtn 30,1–10.11–1–4 «um verschiedenen Händen zuzuteilende spät-dtr Einfügungen» handelt. Braulik, Georg: *Deuteronomium II. 16,18–34,12*. Würzburg 1992, 212.

¹⁶ Zur biblischen Begründung und Geschichte des Mündigkeits-Motivs vgl. Müller, Philipp: *Religiöse Selbstständigkeit als zentrales Ziel von Seelsorge und Pastoral*. In: Ders., Josef Müller, Paul Wehrle (Hrsg.): *Hören und Dienen. Pastorales Handeln im Umbruch*. (Freiburger Texte. Nr. 27. Herausgegeben vom Erzbischöflichen Ordinariat) Freiburg 1997, 27–35.

¹⁷ Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch. Hrsg. von Gerhard B. Winkler, Band 5. Innsbruck 1994, 257.

¹⁸ So der Bischof von Hippo in Sermo 272. Zur Interpretation dieser Predigt vgl. Dassmann, Ernst: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer. Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 156–165.

¹⁹ Insofern konvergiert ein verbindlicher Pastoralstil mit einer «einfachen Seelsorge», die ebenfalls eine pastorale Prioritätensetzung anvisiert. Windisch, Hubert: Einfache Seelsorge. Eine pastorale Zeitansage. In: Garhammer, Erich u. Peter Scheuchenpflug u. Hubert Windisch (Hrsg.): Provokation Seelsorge. Wegmarkierungen heutiger Pastoraltheologie. (FS Konrad Baumgartner) Freiburg – Basel – Wien 2000, 68–78.

²⁰ Vgl. Lies, Lothar: Sakramententheologie. Eine personale Sicht. Graz – Wien – Köln 1990.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

«GENUG VOM MENSCHEN GEREDET...»

*Die Christen nach ihrer Moderne
und die postmodernen Vorbehalte gegen ihren Gott*

I. Die Moderne der Christen

Der Genitiv «Christen» ist in einem doppelten Sinne zu lesen. Einmal, als possessivus bzw. auctoris, benennt er das Christentum als Ursprung der europäischen Moderne, und dies nochmals zweifach: sowohl – systematisch-grundsätzlich – im Blick auf seine eigentliche Botschaft als auch – konkret geschichtlich – im Blick auf die Weise, wie die Christenheit mit dieser Botschaft umgegangen ist.

Sodann, als Genitivus obiectivus, meint er die Christen, insofern sie – jeweils Kinder ihrer Zeit – selbst vom Geist der Moderne bestimmt worden sind, und auch dies auf doppelte Weise: in Anpassung sowie gerade noch einmal im Widerstand.

1. Für Ersteres stehe hier – aus den sechziger Jahren – die These von Johann Baptist Metz von der «weltlichen Welt».¹ Gemeint war damit in einem ersten Schritt die Entmythisierung von Kosmos und «Mutter Natur» durch die Schöpfungsbotschaft. Das Buch *Genesis* erklärt die den Völkern heiligen, ja göttlichen Gestirne schlankweg zu Beleuchtungskörpern; die Weltmächte werden zu Boten oder Dämonen degradiert. Die Erde ist von Gott gemacht und dem Menschen in die Hand gegeben. Er soll/darf sie «sich unterwerfen» und über ihre Tiere «herrschen» (Gen 1,28).

Das widersprach dem gewohnten Vorwurf an die Christen, sie seien wissenschafts- und techniks-feindlich, trug ihnen aber – nach dem «Klimawechsel» seit Dennis L. Meadows' Studie für den «Club of Rome» – ein Jahrzehnt später die Anklage ein, für die Ausbeutung der Erde und die

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

drohende Selbstzerstörung des «Homo faber» verantwortlich zu sein. Das führte zu Versuchen einer Abschwächung des zitierten Genesis-Auftrags. Doch finde ich diese weder gerechtfertigt – noch nötig.

«Sich unterwerfen» übersetzt das Verb «kbš (kabasch)», das nach Langenscheidts Taschenwörterbuch² «niedertreten, zertreten, unterdrücken, unterjochen, überwältigen» bedeutet. Als Grundbedeutung nennt Norbert Lohfink³ «den Fuß auf etwas setzen», wovon das Hebräische nur zwei abgeleitete Bedeutungen bewahrt hat: «Mit dem Objekt <Sünden> heißt das Verb <Sünden verzeihen>. Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt.» Bei Menschen, Völkern und Ländern heißt es «zum Eigentum machen» (kābāš = Fußschemel, dessen Rolle die Besiegten spielen). Das Bild sei normalerweise verblasst,⁴ und so solle man das Wort gerade auch im Blick auf Kanaan, den Israel zugedachten Teil der zu erfüllenden Erde, «am besten möglichst undramatisch übersetzen» (21).

Im Besitz des Landes haben nun die Völker Regierungsgewalt über dessen Getier. «rdh (radah)» («niedertreten, überwältigen, beherrschen») möchte Lohfink – im Sinn einer Grundbedeutung «geleiten, weiden» – mit «regieren, leiten, anweisen» übersetzen (22). In der Tat ist dem Menschen gemäß Gen 1,29 nur pflanzliche Nahrung zugedacht; erst nach der Sintflut ändert sich das (Gen 9,2f). Und jedenfalls meint «unterwerfen» wie «regieren» hier nicht schrankenlose Gewaltherrschaft, sondern die Wahrnehmung eines Amtes zum Wohl der Untertanen. Der Mensch erwacht in einem zu hegenden Garten; und auch nach der Vertreibung aus dem Paradies geht es um Urbarmachung. All dies zudem nicht selbstherrlich, sondern in Statthalterschaft. Die starken Worte verstehen sich aus der damaligen Situation, in die man nicht unsere gegenwärtigen Probleme einzeichnen sollte. Es genügt die Erinnerung an die Riesen-Stiere in den Museen zu London, Paris und Berlin, um die Zusage richtig zu lesen.

Diese Weltermächtigung des Menschen wird nun radikalisiert durch die Inkarnation: «Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der <Stunde Christi> in unserer Weltsituation» (Metz).⁵

«Eben in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Unverstellte ihrer nichtgöttlichen Wirklichkeit. Dieses Geschehen ist auf dem Grunde der neuzeitlichen Verweltlichung der Welt geschichtlich am Werk. Die Welt wird nun universal in das eingesetzt, als was sie durch die Inkarnation verschärft erscheint: in Weltlichkeit» (31).

2. Insofern folgt die Moderne wesentlich aus der christlichen Botschaft, so sehr es aufgrund des Fortwirkens der Antike erst mit Verzögerung dazu kam. Konkret aber hat sie sich unbestreitbar, und auch im Bewusstsein der Beteiligten, gegen das Christentum entwickelt.

Eine Wurzel lag im mittelalterlichen Kampf zwischen staatlicher und päpstlicher Macht.

*O Konstantin, wie vielen Unheils Mutter
war nicht der Glaube, aber jene Schenkung,
die du dem ersten reichen Vater machtest*

bricht Dante im Inferno aus, nach der Begegnung mit Papst Nikolaus III.⁶

Sodann hat Hans Blumenberg in seinem Plädoyer für die «Legitimität der Neuzeit»⁷ auf die spätmittelalterliche Schule des Nominalismus hingewiesen, derzufolge man über Gott ob seiner Göttlichkeit gar nichts aussagen kann, obwohl andererseits die Welt mit ihrer Ordnung ganz in ihm, das heißt, in seinem freien, souveränen Willen, gründet.

Für Blumenberg hatte sich damit das Christentum seines menschlichen Ortes beraubt. Er sieht die Entwicklung so, dass die christliche Botschaft zuerst «über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welt-erklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit des Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, [dass sie] aber schließlich in der mittelalterlichen Konsequenz ihrer Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte» (2128).

Angesichts dieser lebenbedrohenden Zerstörung aller Fundamente sei dem Menschen nichts anderes übrig geblieben als der Rückzug auf das, was René Descartes den unerschütterlichen Grund der Erkenntnis genannt hat: auf die Selbstgewissheit des denkenden Ichs und des von ihm klar und deutlich Erkannten (202–204).⁸

Diese These ist freilich ergänzungsbedürftig. Derart wirksam und lebensbestimmend ist der Nominalismus wohl doch nicht gewesen. Entscheidend war das epochale Geschichts-Ereignis der Reformation.⁹ Die Entstehung mehrerer Konfessionen und ihre erbitterten, blutigen Kriege einerseits, andererseits die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen legen es nahe, sich auf das (noch) undiskutabel – oder vielleicht besser: bislang undiskutiert – Gemeinsame zurückzuziehen.¹⁰

Dieses Gemeinsame ist einmal die Vernunft mit ihren grundsätzlichen Einsichten und dem, was man aus ihnen folgern kann; es ist sodann alles, was sich mit wissenschaftlichem Exaktheitswillen erforschen und im Experiment von jedem objektiv nachprüfen lässt.

Um also menschlich überleben und weiterleben zu können, erstellt die Neuzeit das Programm einer Universalwissenschaft, nicht mehr im klassischen und vor allem mittelalterlichen Verständnis eines umfassenden Offenbarungswissens (im weitesten Sinn), das von begnadeten Autoritäten verwaltet wird, sondern im Sinn eines allumfassenden Lern- und Lehrsystems methodisch-kritischer Vernunft, das prinzipiell jedem zugänglich und von jedem nachprüfbar ist: *mathesis universalis*.¹¹

3. Ist es so aber erst einmal zur Moderne gekommen, dann hat man selbstverständlich auch mit Rückwirkungen zu rechnen. Unvermeidlich wirkt der Zeitgeist auf die Zeitgenossen ein. Deutlich bei denen, die sich ihm bewusst und mit Entschlossenheit öffnen. Und gerade bei Theologen kommt hier noch verstärkend ein pastoraler Impuls zur Geltung, der sie um der Menschen willen zur Zeitgemäßheit drängt, zur Angleichung an die herrschenden Kümmernisse und Freuden, Ängste und Hoffnungen wie an einen Sprachgebrauch, der «ankommt».

Andererseits mag sich bei Gegnern des Zeitgeists dessen Prägung, weil ihnen unbewusst, umso markanter einzeichnen; jedenfalls für einen späteren Betrachter.

Doch um diesen dritten Punkt aus beiden Richtungen konkret zu füllen, wird es nötig, genauer zu klären, was hier mit Moderne gemeint sei.

II. Moderne

Dazu erlaube ich mir, weitgehend Robert Spaemann zu folgen.¹² Er zählt, unter Verzicht auf eine Diskussion mit anderen Autoren (genannt: Max Weber, Carl Schmitt, Arnold Gehlen, Romano Guardini, Hans Blumenberg und Jean-François Lyotard), sieben charakteristische Merkmale auf.

1. *Freiheit als Emanzipation*. Klassisch besagt Freiheit ungestörtes Dasein, Leben-können in und aus dem Eigenen (in dessen Sphären vom Leib über das Haus zur Polis, ja zu Kosmos und Logos – nach Sein wie Haben¹³). Jetzt indes bestimmt sie sich durch ein Von-weg, als Befreiungs-Prozeß aus Vormundschaft.

2. *Unendlicher Fortschritt*. Auch den Fortschritt gibt es schon vorher: als Unterwegs zu einem Ziel (beim Hausbau beispielsweise) oder als Verbesserung auf ein Optimum zu. Er kostet seinen (abzuwägenden) Preis und ist auch darum nie einfach notwendig, eher der («blinden») Notwendigkeit abzugewinnen.¹⁴ Aber jetzt wird «Fortschrittlichkeit» als solche zum Wertmaß: undiskutiert und allumfassend.

3. *Progressive Naturbeherrschung*. Um Fortschritt geht es dem Menschen vor allem in seiner Befreiung von Naturbedingtheiten, paradigmatisch in

der modernen Naturwissenschaft. Deren Vorgehen lässt sich doppelt charakterisieren:

Einmal wird – so zweckbestimmt sie selber ist – die Frage «Wozu?» ausgeschlossen, in Rückführung aller Zweckursächlichkeit auf Wirk-Kausalität. Sprach die Antike von vier bzw. fünf Ursachen¹⁵, so meint man in der Neuzeit mit «kausal» nur mehr die Effizienz-Ursache.

Zugleich werden Forschung und Welt mathematisiert, nach Galileo Galileis berühmter These: «Die Philosophie ist geschrieben in jenem großen Buche, das immer vor unseren Augen liegt; aber wir können es nicht verstehen, wenn wir nicht zuerst die Sprache und die Zeichen lernen, in denen es geschrieben ist. Diese Sprache ist die Mathematik, und die Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren.»¹⁶

Doch ist Mathematisierung nicht das Erste, sondern folgt aus dem Exaktheitswillen. Und der antwortet auf die Erfahrung, dass sich uns Sein und Wesen der Dinge entziehen. Zugänglich sind uns nur ihre äußeren (Bedingungs-)Zusammenhänge. Dort aber waltet Notwendigkeit. – Damit wird die klassische Kluft zwischen idealer Zahl und materieller Körperwelt geschlossen. «Die gesamte Natur wird in dieser Weise struktural, kristallin»;¹⁷ messbar.

«Das Exakte macht jetzt den Grundcharakter der Wissenschaft aus» (332). Sie will messen, was sich messen lässt, und zu diesem Zwecke messbar machen, was sich messbar machen lässt (so in der Reduktion der «subjektiven» «sekundären» Qualitäten auf die «objektiven, primären»).

4. *Objektivismus*. Ist aber alles Subjektive möglichst auszuräumen, dann trifft dieser Ausschluß erst recht das Subjekt selbst. Erkennen wird aus konnaturaler Einigung von Subjekt und Objekt (man denke an das biblische «jd' [jadah]»: Gen 4,1: «Adam erkannte seine Frau Eva») zur sachlich «neutralen» Beobachtung von Bewegungsabläufen.

Brisant wird diese Neutralität in den sich paradigmengemäß etablierenden Humanwissenschaften: nicht bloß der Human-Medizin, sondern auch in Biologie, Psychologie und Soziologie. Verbot sich neuzeitlich eine Sicht der Natur in Analogie zum Selbstverständnis des Menschen als «anthropomorph», so musste nun auch er selber rein als Objekt zum Untersuchungs-Gegenstand werden. Derart aber gerät das Subjekt «sich selbst zum Anthropomorphismus ... Mehr als es den meisten Menschen bewusst ist, haben sie sich bereits daran gewöhnt, sich selbst «wissenschaftlich», d.h. als ein Bündel von Kausalprozessen zu betrachten, die durch sie hindurchlaufen» (Spaemann 240).

5. *Reduktion von Erfahrung*. So aber ändert sich durch die «Erfahrungswissenschaften» auch der Erfahrungsbegriff grundlegend. Der durch Erfahrungen Erfahrene hieß lateinisch «expers». Heute aber sei der Experte

eher jemand, der sich aus allem heraushält. Der viel gelesen, aber nichts erfahren hat, schreibt Konrad Adam¹⁸ und belegt es an einem Biologiebuch für Zwölfjährige: «Wieviel wert sind eigentlich unsere Erfahrungen? Was ist Wetter? Ist uns wirklich bewusst, was wir da täglich erleben?» Es bedürfe dazu des wissenschaftlich kontrollierten Versuchs. «Die Wissenschaft als Gegner der Erfahrung: das ist die Melodie, die in den meisten Fächern endlos wiederholt wird» (189).

Erfahrungen macht nur, wer ausfährt: aufbricht, sich ihnen aussetzt – um sich von ihnen verwandeln zu lassen. Anders im «Experiment» zur Überprüfung von Theorien: «Wer sich experimentell der Vertrauenswürdigkeit seines Freundes vergewissern wollte, der könnte eben die Erfahrung von Freundschaft nicht machen» (Spaemann 241). Und mögen sich hier auch überraschende Ergebnisse zeigen, so doch grundsätzlich nichts wahrhaft (unableitbar) Neues, geschweige denn Einmaliges.

6. *Hypothesisierung*. Ist aber alles Neue und Höhere aus Früherem und Niedrigerem zu erklären, so weist es seinerseits auf Späteres voraus, in das es sich «aufhebt». Wie nichts wirklich Neues begegnet, so lässt sich auch nichts Endgültiges erfahren. Theorien sind Deutungsvorschläge, die im Interesse des Fortschritts überboten sein wollen. Dies zumal darum, weil sie keine «Wesensaussagen» treffen, sondern funktional(istisch) orientiert sind, auf Wenn-dann-Zusammenhänge gerichtet.

Im Alltagsumgang mit den Dingen wie in Wissenschaft und Technik gibt es für instinkt-schwache Wesen nichts anderes als die Methode «trial and error». Doch mit der Neuzeit wird die hypothetische Denkform zu einem bestimmenden «Zug des modernen Bewußtseins überhaupt» (242). Wahrheitsansprüche heißen im Nu «fundamentalistisch». Nur der Verzicht auf Unbedingtheit gewährte Toleranz (als ob es keine totalitären Experimente gäbe/gegeben hätte).

7. *Naturalistischer Universalismus*. In der Tat scheint die Heimat von Unterscheidungen das Religiöse und der Mythos zu sein, angefangen vom Ur-Unterschied zwischen Heiligem und Profanen bis zu dem der Geschlechter. Obendrein werden die Unterschiede qualitativ, genauer: als Wertunterschiede genommen. So begründen und legitimieren sie vielfältige Unterdrückung; und daraus will der Mensch der Neuzeit [damit hatten wir begonnen] sich befreien.

Im Dienst dieser Emanzipation steht die Forderung uneingeschränkter Diskurses. Und eine Einschränkung droht offenbar von «voraussetzungsreichen» Argumentationen. So werden «prinzipiell nur naturalistische Argumente zugelassen, d.h. Argumente, die sich auf die empirische Bedürfnisnatur des Menschen beziehen» (Spaemann 246). – «Die «entzauberte» Weltanschauung der Moderne beinhaltet, wie ich mutmaßen

möchte, eine tiefsitzende Abneigung gegen alle letzten Prinzipien, die nicht tot sind, also nicht auf die Möglichkeit des Lebens oder des Bewusstseins Bezug nehmen» (Thomas Nagel).¹⁹

Dem hat sich nach allgemeinem Verständnis auch die Diskussion über Religion und Gottesglaube zu unterwerfen. Fragen wir also eigens, was dies für den «modernen Christen» und für unser Kernthema «Gott» bedeutet.

III. Gott?

1. Religion und Religionsverständnis der Neuzeit sind meines Erachtens grundlegend durch ihre Anthropozentrik bestimmt. Martin Luther fragt nach dem gnädigen Gott, und Immanuel Kant ordnet die Religion der letzten seiner drei bekannten Fragen zu: Was darf ich hoffen? «Heil» und «Sinn» bilden offenbar für Religionsphilosophen wie -theologen die Grund- und Zielbegriffe von Religion. Christlich erscheint die Christologie als Funktion der Soteriologie.

Natürlich spricht nicht erst die Neuzeit von Erlösung. Sie ist Thema und Inhalt der biblischen Bücher. Die Bibel als ganze stellt – in immer erneuten Einsätzen Gottes und mit immer weiterem Ausgriff – seine «Heilsgeschichte» mit den Menschen dar. Und kein Geringerer als Thomas von Aquin begründet die Inkarnation soteriologisch. Dennoch ist dort allenthalben auch von der Ehre Gottes die Rede. Und mitnichten nur «auch». Nicht die Bitte steht im Zentrum der Liturgien, sondern der Lobpreis – zumal insofern sie sich (alt- wie neutestamentlich) als Teilnahme an den himmlischen Riten verstehen.

Dies Verhältnis kehrt sich in der Neuzeit um. Sind es allein die Kritiker der Religion, die selbst das Lob nur unter der Rücksicht heilsnotwendiger Erfüllung der Gebote sehen?

Dabei zeigt sich eine eigentümlich gegenläufige Entwicklung. Einerseits tritt der Schöpfungsgedanke zurück hinter dem Fall (evangelisch) bzw. der «wunderbareren» Erlösung (katholisch). Andererseits führt das nicht zu einer stärkeren Betonung und Verlebendigung des Dreieinigkeitsglaubens.

2. Auch zu letzterem gilt: Nicht erst die Neuzeit versagt ihm seinen gebührenden Platz. Einerseits ist es die Betonung seines strikten Geheimnis-Charakters, die etwa den Aquinaten dazu veranlasst, die Trinitätslehre Richards von St.-Victor abzuweisen. Andererseits sehe ich in der breit rezipierten «Erfindung» des «Gnadenstuhls» ein Verhängnis. Indem man nämlich das biblische Bilderverbot verletzt und den Vater als «Hochbetagten» (Dan 7,22) vorstellt, verstößt man zugleich gegen die Göttlichkeit des undarstellbaren Geistes.

Grundlegend erscheint im Gnadenstuhl – anthropozentrisch – nur die heilsgeschichtliche (= «ökonomische») Trinität. Zwar ist es wirklich erst die Heilsgeschichte, in der Gott sich uns als dreieiniger offenbart (und im Ringen um sie spielen soteriologische Argumente eine wichtige Rolle); doch hängt zunächst sogar eben ihre soteriologische «Kraft» daran, dass die ökonomische Trinität die immanente *ist*.²⁰ Sodann aber und vor allem sollte es dem Menschen um Gott selber gehen: um Gott, nicht bloß wie Er wirkt, sondern wie Er – seiner Selbstoffenbarung zufolge – ist, und zwar nicht bloß für uns, sondern für sich selber und in sich selbst.

Dem lässt sich, zweitens, nun wenigstens im Nachhinein für Vater und Sohn in ihrem Austausch entsprechen. Der Geist aber ist in Flammen- wie Taubengestalt nur «ökonomisch» gegenwärtig. Und hier steht er oben-drein gegenüber den beiden Mannes-Gestalten in einer Weise zurück, die seine «in maiestate aequalitas» aufs gröblichste verletzt. Auf der einen Seite geht bei dem Zueinander von altem und jungem Mann in ihrer Ähnlichkeit die abgründige Verschiedenheit der Personen (die ja nicht Individuen einer Art sind) verloren – bis hin zur Einheitsübersetzung, die wahrhaftig für «eikòn tou theou tou aorátou» (Bild = Versichtbarung, Erscheinung – Kol 1,15) «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» schreibt. Auf der anderen Seite fällt der Geist aus dieser Zweisamkeit so sehr heraus, dass er nicht einmal als Dritter erscheint (so wenig sich ein Haustier zu zwei Menschen zählen lässt).²¹

Die Neuzeit wird nun entschieden antitrinitarisch (noch der einsame Kampf eines Georg Wilhelm Friedrich Hegel bestätigt dies Urteil).

Damit aber kommt es zu jener Konfrontation, die eben Hegel in seiner berühmten Herr-Knecht-Dialektik vorgeführt hat. Der Mensch als Knecht – Knecht, weil ein Sklave seiner Todesfurcht (vgl. Hebr 2,15) – steht im Dienst der Herrschaft des göttlichen Herrn. Und insofern sein Lebenssinn (besser: sein Daseinszweck) in dieser Dienlichkeit aufgeht:

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit»²²

wird er zum Mittel herabgewürdigt.

Andererseits ist/wird der Herr allein durch solchen Knechtsdienst Herr: er ist/wird Gott von Gnaden des Geschöpfes. Und darin gründet – anstatt wie früher in der Geburt – der neue Adel des Menschen. Indem das Individuum sich arbeitend verbrauchen lässt, arbeitet es seine eigenen Idiosynkrasien ab, bildet es sich: Arbeit macht frei. In der Arbeit an Gott kommt der Mensch zu sich selbst. Und derart dient nun Gott dem Menschen.

3. Damit aber hat im Ernst Gott aufgehört, göttlich zu sein. In letzter Konsequenz macht es so keinen wesentlichen Unterschied, ob man an

ihm – als dem Garanten für das jenseitige Heil – noch festhält oder ihm bewusst den Abschied gibt. Unter Christen wie Nichtchristen wird der Deismus zur herrschenden Grundeinstellung. (Belegbar ist das etwa am Verhältnis zum Gebet oder zu Wundern; christologisch besagt es einen «liberalen Arianismus».)

An der Arbeit freilich, als Selbstherstellung des Menschen, hält der neuzeitliche «selfmademan» fest (zu dem sich schließlich die selfmadelady gesellt). Dabei ist es just ihr verbrauchender Anspruch, auf den es ankommt: Gerade weil es um das Selbst und dessen Bildung zu tun ist, müssen Arbeit und Dienst die Menschen «ausfüllen», die sich darin «verzehren». Und das besagt: sie müssen nach wie vor Arbeit für oder an Gott sein.

Für Nichtchristen gibt dem etwa Rainer Maria Rilke im (von Georg Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßten) *Stundenbuch* die Devise: «Wir bauen an dir mit zitternden Händen...»²³ In den «verkappten» Religionen sind es die Nation, die Klasse, die Rasse, doch ebenso «die Wissenschaft», die Kunst, die als neue Götter fungieren.²⁴

Es wäre reizvoll, die jeweilige Gestalt dieser Religionen zu konturieren. (Neben dem «rerum cognoscere causas» – das Vergil an Lukrez rühmt – gilt es ja auch, «rerum videre formas».)²⁵ Für alle Religion in der Moderne aber scheint mir der Vorrang der Arbeit charakteristisch – auch und gerade bekanntlich für das «werk»feindliche Christentum der Reformation. Arbeit indes steht zugleich im Gegensatz zu drei Grundmomenten überkommener Religiosität (die auf den ersten Blick vielleicht disparat erscheinen mögen): der Scheu, dem Spiel und der Gnade.

IV. Kritik der Moderne

1. Was Scheu, Spiel und Gnade miteinander verbindet, ist ihre gemeinsame Entgegensetzung zur Gewalt. Und vermutlich kann man die Kritik der Moderne auf den Generalnenner der Kritik ihrer Gewaltsamkeit bringen.

Dazu wären die genannten sieben Merkmale der Moderne erneut durchzugehen: Freiheit als Emanzipation – unendlicher Fortschritt – progressive Naturbeherrschung – Objektivismus – Reduktion von Erfahrung – Hypothesisierung – naturalistischer Universalismus. – «Wege in die Gewalt» lautet der Titel eines von Hans Maier herausgegebenen Sammelbands über «die modernen politischen Religionen».²⁶

In ihren «Fragmenten» zur Dialektik der Aufklärung haben Horkheimer/Adorno die Unterwerfung der Natur an der Gestalt des Odysseus behandelt, vor allem an seiner Begegnung mit den Sirenen.²⁷ Wer sich beherrscht, der wird zugleich von sich beherrscht. «Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht» (62); denn bezwungen wird

das eigene Selbst, unterdrückt die eigene verlangende Lebendigkeit. So wie er sich Polyphem gegenüber «Oudeis» (= Niemand) nennt, also seinen Namen (Odysseus) zugleich entdeckt und verbirgt und sich durch Selbstverleugnung rettet (67f,75), so hört er zwar die Sirenen, ihnen verfallend, doch durch die Fesselung bleibt es bei der «Sehnsucht dessen, der vorüberfährt» (67).

Wird also hier schon der Natur Gewalt angetan, so triumphiert diese Gewalttätigkeit beim Marquis de Sade, dem der zweite Exkurs der Studien gilt. 9: «Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils».

Eine ähnliche Überreaktion zeigt die (ihrerseits gewaltsame) Umformulierung der dritten Seligpreisung durch die Einheitsübersetzung (Mt 5,5): «Selig, die keine Gewalt anwenden.»²⁸

2. Gewalt fürchtet man demgemäß überhaupt in den «großen Geschichten» und «Meta-Erzählungen» (Jean-François Lyotard),²⁹ also in allen Formen von «Monotheismus». Darum plädiert beispielsweise Odo Marquard für «Polymythie» und «Polytheismus».³⁰ Ja, Wahrheitsansprüche überhaupt geraten unter Terrorismus-Verdacht. So etwa bei Heinz Robert Schlette: «Wer immer philosophisch-metaphysische Sicherheit als möglich voraussetzt oder gar behauptet – sei er Marxist, Positivist, Aristoteliker oder «christlicher Philosoph» –, ist eo ipso (ob er das subjektiv will oder nicht) der Scharfrichter der Freiheit und der Protagonist des Terrors.»³¹

In der öffentlichen Meinung und auch unter Philosophen scheint es heute ausgemacht zu sein, dass Menschlichkeit sich nur durch Verzicht auf Wahrheitsansprüche bewahren lasse.³² Seit dem Tod des «Prawda-Gottes» heißt das neue Gespenst in Europa «Fundamentalismus».

Der zeitgemäße Lehrer gibt sich als «Meisterdesillusionierer». Nur eins verlangt er noch: Man soll ihn nichts mehr fragen. Damit hat er die Antwort auf alles. Die kokette Bescheidenheit des «schwachen» und «kraftlosen» Denkers hat seinen Dekonstruktionismus zum Maß aller Dinge erhoben. Was bleibt im Einsturz der Ideale, jenseits von Gut und Böse? Ich, antwortet er, ich bleibe – und das ist genug.»³³

3. Eigentlich ist es nach wie vor die Todesangst, die das Gesetz des Handelns diktiert. Nur votiert man jetzt dafür, den Ernst der Moderne, bei dem es leicht todernst werden konnte, aufzugeben. Spielen hat Konjunktur, und nicht bloß in der Marquardschen Sinn-Diätetik.³⁴ Richard Rorty: «Ich möchte vorschlagen, dass wir mit der Philosophie tun, was die Aufklärer mit der Theologie getan haben. Die Frage etwa, ob es sinnvoll ist, zwischen Sein und Schein zu unterscheiden, kann man getrost Leuten überlassen, denen diese Art von Fragen wichtig ist, ganz wie theologische Dispute den Theologen überlassen worden sind.»³⁵

So erscheint die Gesellschaft inzwischen nicht bloß in Teilen oder zu Zeiten, sondern insgesamt als Erlebnis-, näherhin als Spaß-Gesellschaft – und lässt an ein Distichon Hölderlins denken:³⁶

Immer spielt ihr und scherzt? ihr müsst! o Freunde! mir geht dies
In die Seele, denn dies müssen Verzweifelte nur.

Solches Spiel ist ja mitnichten jenes der Liturgie, darum auch weder mit Scheu noch mit Gnade verbunden.

Darum lassen sich auch an ihm selbst mühelos Gewaltsamkeiten entdecken. Es ist ja bereits ein Gemeinplatz, dass die sogenannte «Postmoderne» ihrerseits die Moderne nicht eigentlich ablöst, sondern sie vielmehr vollendet. Deshalb hat ihre Krise und die Kritik an ihr durchaus ein Doppelgesicht. Wächst nicht überhaupt – von den Grundschulen an – gerade die Gewaltbereitschaft hierzulande? Im Einzelnen wäre das wieder anhand der sieben Stichpunkte zu belegen.³⁷ Es hat jedenfalls Konsequenzen für unser Thema und die Frage: Gott heute? Denn das «Ende der Moderne» erscheint keineswegs als ein Ende der Anthropozentrik, im Gegenteil.³⁸

V. Gott heute?

1. Im Unterschied zur Religionskritik der Moderne herrscht heute ein ausgesprochen religionsfreundliches Klima. Doch ebenso ausgesprochen scheint es von einem Gottesressentiment gezeichnet. Was seinerzeit Friedrich Nietzsche bemerkte, gilt heute erst recht: «Warum heute Atheismus? – «Der Vater» in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso «der Richter», «der Belohner». Ingleichen sein «freier Wille»: er hört nicht – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.»³⁹

Philosophisch wie theologisch gibt es geradezu einen Boom bei Anti-Theodizeen. Immer wieder erweist sich der Schmerz als «Fels des Atheismus», und zwar genau in dem Sinn, den das Wort in Georg Büchners Theaterstück hat:⁴⁰ apriorische Abwehr theistischer Anfechtungen. Dazu tritt allermeist der Protest gegen die Rede von Sünde und Schuld. Und hierbei erstreckt sich der Groll auch auf Jesus Christus, insofern er als sündlos und göttlich gedacht wird.⁴¹ Anders, wenn man ihn als Bruder in Elend und Not, als irrend und suchend wie wir nimmt. Exemplarisch dafür sind (wie überhaupt für die Signatur einer Zeit und Gesellschaft) die

Dichter und Künstler.⁴² Ähnlich kommt es so auch für Gott zu Versuchen, ihn durch Ohnmacht, Werdeschmerz und gar Liebesverschulden zu «vermenschlichen», um ihn uns näher zu bringen.

Oder er wird – wissenschaftlich-«mystisch» – als apersonale Urwirklichkeit mit der «Natur» identifiziert. Schließlich lässt sich beides unschwer verbinden, indem man konkrete Glaubensaussagen als Niederschlag subjektiver Erfahrung angesichts des Weltgrundes versteht.

2. Demgegenüber haben Christen auf Gottes Göttlichkeit zu bestehen. Das heißt als Erstes, in Absage an die moderne Anthropozentrik (und post-modernen Egozentrismus?), auf dem unbedingten Vorrang des ersten Hauptgebots vor allem anderen.⁴³ Wobei die Unbedingtheit des Vorrangs gerade darin besteht, dass es hier nicht um einen Befehl geht, sondern um Berufung.

Ins Dasein gerufen, und zwar als Person, d.h. (mit Kant gesagt) als «Selbstzweck», weiß sich der Glaubende – «volo, ut sis» – persönlich geliebt.⁴⁴ Und gerufen nicht allein zu purem Dasein, sondern zu geistig-freiheitlicher Existenz, d.h. zum Gut-sein. Gegen den Drang zur Selbstabwertung im Anblick des unermesslichen Weltalls⁴⁵ wird er auf der Unterscheidung der Ordnungen insistieren, wie sie Blaise Pascal in den *Pensées* skizziert hat:⁴⁶ Danach ist die endlose Weite des Kosmos wie nichts gegenüber einem einzigen Bewusstseinsakt, in dem ein Wesen nicht nur denkt, sondern denkt, dass es denkt; in dem jemand nicht nur weiß, sondern weiß, dass er weiß (oder auch nicht weiß). Deshalb steht um eine Ordnung (wie von Punkt zu Linie) über dem Reich des Räumlichen die Dimension des Geistes, das Wissen.⁴⁷

Doch gibt es noch eine weitere Ordnung. Alle Erkenntnisakte zusammengenommen, alles, was Bewusstsein heißt (für jetzt beiseitegelassen, dass hier rein auch das Gewissen fiele, und bei der rein theoretischen Sicht geblieben), zählt nochmals, um eine Potenz geringer, sozusagen nichts im Vergleich mit nur einem Vollzug wahrer Liebe. Gemeint ist das Ja zum Guten als solchen und um seiner selber willen.

Es ist eine Frage der inneren Entscheidung, ob man eine solche Dimensionen-Ordnung mitvollzieht oder nicht. Natürlich kann man sie niemand beweisen, der nicht bereit ist, sich dafür zu öffnen. Wer auf der Ebene der Raum-Zeit-Messung bleibt – eine beliebte Formel hierfür: «Ich als (Natur-)Wissenschaftler» –, mit dem lässt sich davon nicht reden. Verlangt wird also ein Überstieg vom Messbar-Körperlichen über das Bewusstsein zur Stellungnahme des «Herzens». So heißt von Augustinus bis Pascal das, was wir jetzt Gewissen nennen. Dies ist nämlich nicht ein Gefühl, Emotion (nach einer heute weithin üblichen Aufteilung des Geistigen in Rationales und Emotionales). Solches gehört selbstverständ-

lich zur Ganzheit des Menschen; doch bildet es nicht die Mitte des Personalen. Und um dessen Würde und Ernst geht es jetzt.

3. Voll bewusst ist diese Würde dem Menschen erst dank Jesus Christus geworden. Es brauchte Jahrhunderte intensiven Durchdenkens, um zu erkennen, was/wer in Wahrheit uns in diesem Mann begegnet ist: Gott selbst.

Christen heißen Menschen, die «den Namen Jesu anrufen» (Apg 2,21; 9,14. 21; 22,16), d.h. die den Christus Jesus ihren Herrn, den *kyrios* nennen (Phil 2, 11). Und dazu ist nach ihrem eigenen Bekenntnis niemand aus sich selbst imstande, sondern nur aus Gnade und Kraft des Heiligen Geistes (1 Kor 12,3).

Christen bekennen sich also zu Gott als Vater, Sohn und Geist – und wissen sich als Brüder und Schwestern des Sohnes, der weder Halbgott ist noch ein Scheinmensch, sondern Gottmensch, Gott und Mensch. Der eine Gott ist nicht einsam. Noch sind Mensch und Gott entzweit – unterwegs zur Selbstaufhebung in Einsheit. Das Grundwort der Wirklichkeit heißt vielmehr MIT.

Liegt nicht (einzig) darin die erfüllende Antwort auf Ängste und Hoffnungen der Moderne sowohl wie der vielfältigen «Postmoderne»? – Um es mit drei frühen Sentenzen Hans Urs von Balthasars anzudeuten:⁴⁸

«Gott über uns: daher unser Drang, uns selbst zu verlieren, alles Menschliche verkohlen zu lassen. Christus in uns: daher unsere Gewissheit, im Unendlichen unser geliebtes Endliches wie eine Gnade zurückzuerhalten» (17).

«Je mehr wir Gott kennenlernen, um so mehr wird der Unterschied zwischen Freude und Leid hinfällig: nicht nur geht beides unter im Einen Willen des Vaters, sondern die Liebe selbst wird schmerzlich, und dieser Schmerz zum unvermißbaren Glück» (19).

«Gott ist der einzige Freund, der die wesentliche Einsamkeit nicht aufhebt, in dem vielmehr die Einsamkeit als solche erfüllt wird.⁴⁹ Nicht allein deshalb, weil er so leise und unaufdringlich, auch nicht, weil er so groß ist, dass ihn zu umfassen unmöglich ist. Sondern weil unsere tiefste Sehnsucht nach Einsamkeit gar nicht Sehnsucht nach uns selber ist, sondern nach jener innern Liebe und Zwiesprache, die jenseits eines bloßen Gegenüberstehens von Ich und Du liegt, in einer Region, wo Eins und Zwei hinter uns liegen...» (15)

Eins und Zwei sind in der Dreieinigkeit aufgehoben. – Ein Mit gibt es nämlich nicht bei bloß zweien, sondern erst aus ihrem Gegenüber zu einem Dritten. Und ein volles Mit erst, wenn dies Dritte ein Dritter: selber Person ist. Dann aber kreist das Mit – im «Dreispiel»: da jeweils zwei sich ihres Dritten annehmen – der im Entgegennehmen ihrem Mit dient, nicht

ohne seinerseits zugleich mit einem jeden der beiden für das gemeinsame Du da zu sein...⁵⁰ (Und kein Gedanke etwa an «Beziehungsarbeit»!)

VI. Und der Mensch?

1. So bringt gerade das Mit sinnvoll ins Spiel, wonach vielleicht schon mancher Leser fragt: das zweite Hauptgebot nämlich, das dem hier so betonten (überbetonten?) ersten «gleich», «ebenso wichtig» ist (Mt 22, 36–40).

Zuerst allerdings eine Klärung zum «gleich» (abgesehen davon, ob nicht manche pastorale Texte zu der Frage reizen, wie es bei ihnen mit der Gleichheit stehe: in Unterordnung des ersten unter das zweite, und bei Fixierung – zum zweiten – auf dessen Schlussteil: «wie dich»). Im hebräischen Text steht zwar an beiden Stellen, die Jesus magistral zusammenfügt, das Verb «'hb (ahab)»; aber im *Sch'ma* wird es mit dem Akkusativ konstruiert: «Liebe den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen...» (Dtn 6,5); im Blick auf den Nächsten jedoch (Lev 19, 18) folgt ihm der Dativ, so dass man genauer übersetzen müsste: Sei dem Nächsten gut wie dir.⁵¹

Tatsächlich schließt «jemanden lieben» ein, seine Schwächen zu teilen. Und Gottes Schwäche ist – unbegreiflicherweise – der Mensch. Darum besagt die Erfüllung des ersten Gebotes, mit und in Gott seine Geschöpfe (nicht zuletzt sich selber) zu lieben: «amare Deum: amare mundum in Deo» (Max Scheler).⁵² Damit ist die Konkurrenz-Situation grundsätzlich überwunden.

2. Ja, mehr. Mit welchem Recht nämlich könnte ein Mensch mit Gott «konkurrieren»? Dies jetzt nicht mehr im Sinn der Herr-Knecht-Auseinandersetzung gemeint (bei allem Wandel gilt es ja nicht bloß modische Anpassung, sondern auch widerständige Restauration zu vermeiden⁵³), vielmehr im Blick auf den Menschen selbst und für sich:

Wie soll angesichts des umgreifend Naturalen oder des Quasi-natural-Gesellschaftlichen der Einzelne in seiner unbestreitbaren Bedingtheit und Beschränktheit unbedingt anerkannt und respektiert werden können? Wie soll er als Produkt seiner Eltern, der Gesellschaft, der Natur gegenüber diesen seinen Produzenten unbedingte Achtung fordern können?

Ich habe nicht vor, das Recht dieser Forderung zu diskutieren. Sie liegt jeder ernststen Diskussion zugrunde. Zu fragen ist aber danach, wie sie sich denken und verstehen lasse: sowohl im privaten Feld der Liebe wie im Raum von Gesellschaft und Staat. Hier wie dort – wenngleich auf unterschiedliche Weise, will/soll der Einzelne nicht bloß als Individuum, ob seiner individuellen Werte, anerkannt werden, sondern als Person, in seiner unabdingbaren Würde. Woher aber diese?

Auch wenn wir das jetzt nicht in Einzelschritten durchführen können,⁵⁴ lässt sich wohl als unbestreitbar behaupten: Ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen wird verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen Ich, auch nicht von einer Gruppe solcher, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. Das heißt, wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortbar Ja sagen können, dann muss mein Maß das unbedingte Ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm (tatsächlich ist dieser gefüllte Personbegriff erst durch die christliche Reflexion in die Geschichte getreten⁵⁵).

Und gehen wir noch einen Schritt weiter: Warum wird dieses Ja Gottes letztlich mitgesprochen? Wenn es zuletzt nur um des bejahten Menschen willen geschähe, wäre es wieder nur nach dessen Maß rechtfertigbar, also bedingt und endlich. Unbedingt geschieht das Mit-Ja nur, wenn Gottes Ja im Ja zu dem bejahenden *Gott selbst* mitgesagt wird.

Wir haben damit ein für manchen Leser paradoxes Ergebnis erreicht: Wer von ewiger Liebe, von Heiligkeit und Göttlichkeit der Liebe, ja von Liebe zu Gott reden wollte, nur um seiner Faszination durch den anderen Menschen Worte zu leihen, mag psychologisch wie poetisch aufrichtig und im Recht sein; vor dem Urteil des Denkens und darum auf dem Prüfstein der Zeit entlarvt sich solches Reden als Selbstmissverständnis. Derart ungedeckter Unbedingtheits-Anspruch überfordert den Menschen, sobald der anfängliche Zauber einer Verbindung verblasst. Umgekehrt aber: im Ja zu Gott ja zu dem Ja zu sagen, mit dem er den Menschen bejaht, erreicht den anderen in seinem personalen Zentrum, zu dem weder Bedürfnis noch Laune noch eine Religion der Liebe als solcher gelangen.

Und erst recht gilt das für humanistische Loblieder auf den Menschen als solchen; ja schon, um das große Wort beiseite zu lassen, für die *Achtung* vor ihm, oder vielmehr ihnen, einem jeden gegenüber: Die verbietet es, auch den armseligsten Einzelnen «bloß als Mittel» und nicht «zugleich auch als Zweck an ihm selbst» (Immanuel Kant) zu behandeln.

Wie rechtfertigt man die Menschenrechte – als Rechte nicht *des*, sondern jedes einzelnen Menschen – gegenüber Global-Perspektiven, sei es idealistisch systematischer Vernunft, sei es materialistischer Zukunftsentwürfe oder rein technologischer Pragmatik? Von woher vor allem lässt sich eine Solidarität begründen, die auch den Gegner und Feind, den Verbrecher und Henker mit einschließt und sogar noch die aufgedrungene Notwehrtötung umfängt?⁵⁶

So sehr es also nach einem oft nachgesprochenen Wort Charles Péguy's gewisse Fromme geben mag, die, weil sie niemanden lieben, behaupten,

sie liebten Gott,⁵⁷ so sehr gilt andererseits – und zwar, wie gezeigt, in streng philosophischer Reflexion –, dass wahre Liebe zum Nächsten und Allernächsten eingebettet ist in die (sei es «anonyme») Liebe zu Gott.

3. v. Balthasar hat vor einem halben Jahrhundert zur *Gottesfrage des heutigen Menschen* geschrieben:⁵⁸ Wir stehen heute in einer «tragischen Epoche, denn sie muss gleichzeitig beides einsehen: dass auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch – und dass der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philanthropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder verdeckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar.»

Alle andere Tragik lässt sich darin zusammenfassen. Der Mensch weiß sich als quälend fragwürdiges Zwischenwesen. «Ein Engel, ein Tier, eine Leere, eine Welt, ein Nichts, von Gott umgeben, Gottes ermangelnd, Gottes fähig, mit Gott erfüllt, wenn er es will» (Pierre de Bérulle⁵⁹).

Verlangt schon ein wahres Ja zum Menschen das vorangegangene Ja zum Heiligen und Guten als solchen (ähnlich wie die Selbstannahme das vertrauende Ja zum Du voraussetzte – Anm. 51). So lässt sich selbstverständlich das Ja zu Gott nicht aus dem Ja zum Menschen begründen.

Und nicht bloß Er ist nicht zuerst oder eigentlich um des Menschen willen da. Christologisch geht es darum, etwa mit Wolfhart Pannenberg gegen Karl-Heinz Ohlig, zu bestreiten, Christologie sei eine Funktion der Soteriologie,⁶⁰ oder, gegenüber Dietrich Bonhoeffer und Walter Kasper, Jesus sei «der »Mensch für die andern« und damit »Mitmensch schlechthin« gewesen. Jesus ist in seinem ganzen Auftreten zuallererst der Mensch für Gott gewesen» (ebd. 470). Seine »Proexistenz« ist nicht zuerst eine *pro homine*, sondern ist dies aus einem tieferen *pro Deo Patre* heraus. Und was er uns vermitteln wollte, war diese neue Freiheit zu seinem und unserem Vater.

Das aber will er heute wie seit zweitausend Jahren. – Es gilt zu sehen, dass einerseits eben dies Angebot Ängste und Ressentiment weckt: aus dem »Ärgernis von Gottes Menschlichkeit«.⁶¹ (Mit einem hohen fernen Gott, einem namenlosen Geheimnis, kommt nicht bloß ein Dr. Faust besser zurecht, weil »Schall und Rauch« keine konkreten Ansprüche erheben. Sie sind nicht »Wort und Feuer«.⁶²) Aber es ist das Ärgernis einer Einladung (Lk 14, 16–24), keines Angriffs.

VII. Gottesdienst der Vernunft⁶³

1. Einladung nicht zuletzt darin, dass sie sich keineswegs gegen Vernunftklarheit und Religionsfreiheit richtet. So sehr das immer wieder und besonders von modernen Kritikern befürchtet worden ist – und so sehr die Verkünder selbst diesen Befürchtungen Nahrung gegeben haben, von Tertullians Lob der Absurdität⁶⁴ bis zu dem Urteil Gregors XVI., Gewissensfreiheit sei Wahnsinn.⁶⁵

Vor allem ist hier die Enzyklika Johannes Pauls II. vom 14. September 1998 «Fides et Ratio» zu nennen.⁶⁶ «Mit Bedauern» stellt er bei «nicht wenige[n] Theologen» eine «Gleichgültigkeit gegenüber dem Studium der Philosophie» fest (Nr. 61), u.a. durch das «Misstrauen gegen die Vernunft» befördert, «das ein Großteil der zeitgenössischen Philosophie» bekundet. Es brauche eine «Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite», nicht «als Alternative zur Anthropologie», sondern gerade in Wahrung der Würde der Person [83]. In seinen Augen sind «sowohl die Vernunft als auch der Glaube verarmt und beide gegenüber dem je anderen schwach geworden» (48).

«Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden. In demselben Maß wird sich eine Vernunft, die keinen reifen Glauben vor sich hat, niemals veranlaßt sehen, den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten» (48). So zitiert der Papst gegen Ende das I. Vaticanum, wonach sich Glaube und Vernunft «wechselseitig Hilfe leisten können» (100: Dei Filius IV).

In die gleiche Richtung zielen vielbeachtete Wortmeldungen Kardinal Ratzingers in deutschen Zeitungen: Gefährliche Spaltung; Der angezweifelte Wahrheitsanspruch; Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition.⁶⁷ «Das Christentum, könnten wir vereinfachend sagen, überzeugte durch die Verbindung des Glaubens mit der Vernunft und durch die Ausrichtung des Handelns auf die Caritas, auf die liebende Fürsorge für die Leidenden, Armen und Schwachen, über alle Standesgrenzen hinweg. Die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, bestand in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben». Heute scheine zum Ausgleich von Religion und Aufklärung das neuplatonische Konzept wiederzukehren. Dessen «erster Grundgedanke ist bei Porphyrius so formuliert: *latet omne verum* – die Wahrheit ist verborgen. Ein Gedanke, in dem sich Buddhismus und Neuplatonismus begegnen. Demgemäß gibt es über die Wahrheit, über Gott nur Meinungen» (FAZ 8. Jan. 2000).

2. Kommen wir so noch einmal auf die «Dialektik der Aufklärung» zurück. Bei der Sommertagung in Castelgandolfo 1996 hat R. Spaemann angemerkt, dass nach Nietzsche nur noch die Religion die Aufklärung gegen ihre Selbstzerstörung verteidigen könne: Weil sie als von ihr Besiegte sie besser versteht als diese sich selbst.⁶⁸ Während die Aufklärung die Religionsfreiheit verkünden konnte, weil es sich bei allen nur um Illusionen handle, begründet das II. Vaticanum sie tiefer (aus der Position des Verlierers, der nun selbst von ihr profitiert – was gleichwohl nicht unehrlich sein muss. «Es ist eben so: man muss erst besiegt sein, um tiefer zu verstehen»).

«Die Religion verteidigt heute die Aufklärung, weil sie erstens einen nicht deterministischen Begriff des Handelns verteidigt und damit den Gedanken der Freiheit, ohne welchen alle Befreiung sinnlos wäre. Zweitens verteidigt sie die Wahrheitsfähigkeit des Menschen» (233). Deren Kontingenz zu sehen ist Aufklärung und Christentum gemeinsam. Versteht man die Kontingenz indes naturalistisch evolutionär, heben Vernunft und Aufklärung sich auf, und sei es in jenem ironischen Unernst, den R. Rorty empfiehlt. Nur wenn Kontingenz auf den Hervorgang aus göttlicher Freiheit verweist, kann kontingente Vernunft zugleich doch wahrheitsfähig sein (234).

3. Rettung der Vernunft aber bedeutet nicht bloß Rettung des Menschen (Anm. 54). Vielleicht kann ja von ihm niemals genug geredet werden/ worden sein. Aber gewiss ist von ihm zu wenig geredet, wenn man nicht ihn selbst als Wort von und zu Gott vernimmt und anspricht. So heißt ihn retten vor allem: seine Selbst-Transzendenz – und die seiner Vernunft – zu retten. Mehr als um sich und seinesgleichen sollte ihm um Gott zu tun sein, um die Wahrheit mehr als um Gewißheit (neuzeitlich) bzw. Selbsterfahrung (nachneuzeitlich).⁶⁹

Diesen Selbstüberstieg meint das Anselmische Argument. Hier denkt die Vernunft ihre Möglichkeiten in dem über Augustin auf Seneca zurückgehenden «*id quo maius cogitari nequit*» (das gerade nicht schlicht ein «Höchstdenkbares» bedeutet).⁷⁰ Und übersteigt sich eben darin (XV) zum «*maius quam cogitari potest*». Es handelt «sich um einen operationalen Begriff der Logik; als solcher bestimmt er keinen Gegenstand, sondern die Denkhandlung, die an das Bezeichnete heranführt...» (60).⁷¹ «Der geglaubte Gott kann nach Anselm somit deswegen als etwas Wirkliches angenommen werden, weil sich anders die Fähigkeit des Ich, sich den Begriff einer göttlichen Wirklichkeit zu bilden, nicht erklären lässt» (63). Solcher Überstieg ist aber letztlich nur aus Teilhabe möglich. M. Scheler: «Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.»⁷² Und wie soll man solch eine

Teilnahme, -gabe, -habe des Geschöpfes denken, ohne auf die Frage nach Gottes Geist gestoßen zu werden, der die «Tiefen Gottes ergründet» (1 Kor 2,10ff)?

Damit meldet sich erneut das Ärgernis der Einladung Gottes – als dreieinigen. Aber da es wirklich um Einladung geht: Warum nicht auf eine Chance – für sie und uns – hoffen? (Eignet dem Menschen nicht auch ein Adel, der ihn über Groll und Selbstbewahrung, ja auch über Heils-Sehnsucht hinaus nach der Wahrheit um ihrer selbst willen ausschauen lässt, um ihr «die Ehre zu geben», und nach dem Heiligen, um anzubeten?)



Dies trinitarische Verständnis verdanken wir dem Viktoriner-Theologen Richard (der Name ist schon gefallen). Ganz vergessen worden ist er nie, doch erst heute wieder neu ins Licht gerückt.⁷³ v. Balthasar hat sein Trinitätsbuch ins Deutsche übertragen, und als Frucht eines jahrelangen Bemühens hat Gisbert Greshake aus seinem Geist eine «trinitarische Theologie» vorgelegt.⁷⁴

Es gibt Gründe zur Hoffnung – trotz dem zu Gotteskrise und Arianismus Gesagten –, dass die Trinitätsvergessenheit der Christen (und ärger noch: der Theologen?⁷⁵) sich lichtet. Zu diesen Gründen zählt die geschichtliche Situation, in der wir jetzt stehen: die Unumgänglichkeit des Gesprächs mit Juden und Muslims, statt dass der Christ – wie in der Moderne – sich bloß als «Theist» mit Agnostikern und Atheisten auseinandersetzt.

Dass hier alsbald Stimmen laut werden – und statt nur von außen auch aus den eigenen Reihen –, die um der Verständigung willen Verzicht auf den Kern unseres Glaubens fordern, muss nach allem nicht überraschen.⁷⁶ Ihnen zu folgen hieße freilich, unsere Sendung gerade für die beiden anderen «abrahamitischen Religionen» zu verraten. Erst recht schulden wir unser Zeugnis den Zeitgenossen außerhalb dieser gemeinsamen Tradition.

Vor allem anderen aber – in Dankbarkeit – Ihm.

ANMERKUNGEN

¹ Christliche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin, München 1962; Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben (Hg. J.B. Metz), Mainz 1965 (²1966), 45–62; ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

² K. Feyerabend, Taschenwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Zum Alten Testament, Berlin-München-Zürich ¹⁶1969.

³ «Macht euch die Erde untertan»? in: ders., Studien zum Pentateuch, Stuttgart 1988, 11–28, 19f (ursprünglich: Orien 38 [1974]).

⁴ Immerhin meint das Wort ein Eigentum-werden nicht eben friedlicher Art: von Freien, die zu Sklaven werden (Jer 34,11; Neh 5,5; 2 Chr 28,10), über Völker und Länder als Kriegsbeute (Num 32,22-29; Jos 18,1; 2 Sam 8,11; 1 Chr 22,18) bis zur überwältigten Frau (Est 7,8).

⁵ Zur Theologie der Welt (Anm. 1) 16f.

⁶ Inf XIX 115-117; dazu auch die Rede des Marco Lombardo in Purg XVI und vor allem die große Kirchenkritik des Petrus in Par XXVII. Siehe R. Imbach, «Und niemand regiert auf der Welt». Zu Dantes politischer Philosophie, in: Höllenkreise – Himmelsrose. Dimensionen der Welt bei Dante (Hg. J. Sp.); Idstein 1994, 49-60; ders.: Einleitung und Kommentar zu der Studienausgabe: Dante Alighieri, Monarchia, Stuttgart 1989.

⁷ Frankfurt/M. 1966, ²1988. Vgl. die kritischen Einschränkungen bei G. Rohrmoser, Emanzipation und Freiheit, München 1970, und W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972.

⁸ Allerdings vertritt gerade Descartes keinen Deismus. Siehe J. Sp., «Erfüllt mit einer so äußersten Freude». René Descartes (1596-1650) als Denker vor Gott, in: ThPh 75 (2000) 236-249 und bes. R. Lauth, Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

⁹ Freilich steht eben sie im Zusammenhang mit beiden genannten Punkten (sei auch «der Bruch der Reformation trotz Luthers Bekenntnis zu Ockham nicht aus dem Nominalismus allein zu erklären», J. Auer, in: LThK ²VII 1023).

¹⁰ Aus anderer Perspektive ließe sich gerade umgekehrt sagen: auf das *diskutabel* Gemeinsame; denn gegenüber den aufeinander prallenden Glaubensbekenntnissen versteht sich diese Gemeinschaft der Denkenden gerade als Korrespondenz- und Diskussionszusammenhang. Bekanntlich sind aus den Gelehrtenkorrespondenzen unsere wissenschaftlichen Zeitschriften hervorgegangen.

¹¹ Vgl. H. Rombach, Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. Freiburg/München 1965/66; J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin/New York 1970.

Wie konkret wörtlich – nicht erst auf politischer Ebene – hier die Lebensdienlichkeit gemeint ist, belegt übrigens gerade Descartes. Ihm ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von prekärer Gesundheit, war er misstrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin (durch die Fortentwicklung der Heilkunst zur Wissenschaft) den Körper besser in die Hand zu bekommen.

¹² Ende der Modernität? in: ders., Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 232-260.

¹³ Wobei «Haben» nicht Besitz heißen muss: Die Mein(ig)en gehören keineswegs mir; es sind die, zu denen ich gehöre (meinen Angehörigen gehöre ich an).

¹⁴ Siehe Platon, Timaios, 47e.; vgl. Aristoteles, Metaphysik II 994b 10-15

¹⁵ Siehe Seneca, Ad Lucil. VIII 65, 8: ex quo, a quo, in quo, ad quod, propter quod.

¹⁶ H.J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft, Stuttgart ²1965, 213 (Opere, Ed. nazionale, IV 171).

¹⁷ Rombach (Anm. 11) I 331

¹⁸ Zerbrochene Erfahrungen, in: Scheidewege 18 (1988/89) 188-196, 188.

¹⁹ Das letzte Wort, Stuttgart 1999, 195 (Erkenntnistheoretischer Naturalismus und die Angst vor der Religion).

²⁰ Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie 4, 51-99, 95. Die Stelle ist ausführlicher und darum wohl nicht so leicht missdeutbar wie die berühmt(berüchtigt?)e knappe Formel in MySal II 328: «Die «ökonomische» Trinität ist die «immanente» Trinität und umgekehrt.»

²¹ Dem entsprechen «trinitarische» Konzepte bis heute, die den Geist als Band, Geschenk, Kuss oder sogar Wort zwischen Vater und Sohn denken wollen, wenn nicht schlicht als deren Wir und Eins (befördert dadurch, dass er keinen Eigennamen trägt, sondern als «Geist» wie «Liebe» Gottesnamen, mit anderen Folgen als beim Vater). Tatsächlich ist der Geist nicht bloß die Liebe «zwischen», sondern wird selber geliebt und liebt – wie der Logos nicht bloß gesagt wird, sondern sich gesagt wird: seinerseits hört und spricht.

²² Schluss-Zitat (Nach F. Schiller) der Phänomenologie des Geistes.

²³ Sämtliche Werke, Frankfurt/M. 1955, I 261.

²⁴ C. Chr. Bry, Verkappte Religionen (1924), ³Lochham/München 1964. Zu letzterem sei an K. Kraus' Replik auf J.W. v. Goethes «Zahme Xenie» (Artemis-Ausg. II 404) erinnert (Worte in Versen, München 1959, 41):

«Wer Kunst und Religion besitzt, der hat auch Wissenschaft.

Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Wissenschaft.»

²⁵ E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960, 216 (Vergil: Georgica II 490).

²⁶ Frankfurt/M. 2000.

²⁷ Neuausg. Frankfurt/M. 1969, 50–87.

²⁸ Im Urtext: «praëis = die Sanftmütigen». Dort geht es statt um ein Verbot von Handlungen um eine gebotene Haltung. Das jetzt implizierte Verdikt über Soldaten und Polizisten scheint sich auch im jüngsten Text der deutschen Bischöfe zum Thema «Gerechter Friede» auszuwirken: in der Weise, wie Teil I noachitisches Zwangsrecht und biblische Friedensordnung kontrapponiert (bes. Nr. 35 und 44). Siehe dazu die kritischen Anfragen von G. Beestermöller, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? in: StZ 219 (201) 173–185.

²⁹ W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ²1988.

³⁰ Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1982.

³¹ Philosophie – Theologie – Ideologie, Köln 1968, 40; behutsamer in: ders. (Hrsg.), Der moderne Agnostizismus (Hg. ders.), Düsseldorf 1979, 233, wonach Agnostikern die Vermeidung von Intoleranz nur «zweifelloso leichter» fällt als Atheisten und Religiösen (auch denen gegenüber?). Dafür wieder in alter Bündigkeit die Handreichung eines Wissenschaftstheoretikers und Moral-Psychologen: «Es wird immer Menschen geben, die auf Grund mangelnder Friedensfähigkeit ihre Gewissheiten für wahr halten – und somit intolerant agieren.» R. Lay, Philosophie für Manager, Düsseldorf ²1988, 211.

³² Siehe J. Sp., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996, 1. Exkurs: «Fünf gerade sein lassen» oder «Der Wahrheit die Ehre?», 2. Exkurs: Nathans Weisheit?

³³ A. Glucksmann, Die Augen der Erinnerung oder La «Tröstlosigkeit» de la Philosophie, in: FAZ-Magazin vom 18. 8. 1995, 16–20, 18f.

³⁴ O. Marquard: Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986; Glück im Unglück, München 1995; Philosophie des Ständtessen, Stuttgart 2000. Dazu: A. Halbmayer, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck 2000.

³⁵ Lasst uns das Thema wechseln, in: Die Zeit vom 18. VII. 1997, 38f. – Statt «vernunftfernern, meist militant fideistischen Optionen» heißen längst rationale Begründungsprogramme «fundamentalistisch». «Hobby-Nietzscheaner bevölkern Lehrstühle und Feuilletons und belächeln die Letztbegründler, die bisweilen mit Blick auf Aristoteles' Sprachregelung auch «Erstphilosophen» heißen, mitleidig als Nachhut der im Aussterben begriffenen Spezies des «Ontosaurier philosophicus». K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen (Hrsg. K. Müller), Regensburg 1998, 77–100, 77 u. 79. – Gerade Rorty gewidmet ist das Plädoyer für Vernunft, das kürzlich Th. Nagel vorgelegt hat: Das letzte Wort (Anm. 19).

³⁶ Die Scherzhafte: SW, Kl. Stuttgarter Ausgabe 1944ff, I 302.

³⁷ Spaemann skizziert das in seinem Beitrag für die letzten vier.

³⁸ Der Titel des Beitrags zitiert A. Terz-Sinjawski: «Genug vom Menschen geredet. Es wird Zeit, an Gott zu denken» (Gedanken hinter Gittern, Wien/Hamburg 168, 48). Siehe das kaum beachtete Eröffnungsreferat Bischof Lehmanns bei der Herbstvollversammlung am 20. September 1999 in Fulda: Gott ist größer als der Mensch. Vom Suchen und Finden Gottes als zentralem Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert. Dafür nach zwei Monaten schon in der dritten Auflage: K. Lehmann, Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Holten, Freiburg 2000 (mit dem Sinjawski-Wort als Motto; zu jenem Referat, mitten im «Schein»-Streit: 83f).

³⁹ Jenseits von Gut und Böse 53 (Sämtliche Werke: KSA V 72f).

⁴⁰ Dantons Tod, III 1. Werke und Briefe (K. Pörnbacher u.a.), München ⁷1999, 107.

⁴¹ B. Hellinger, Zweierlei Glück, Heidelberg 1993, 163f (zitiert nach W. Müller, Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, Mainz 1995, 29), von einer Übung mit Vikaren, bei der Jesus auf einem leeren Stuhl inmitten der Runde gedacht wird, dem jeder etwas sagt: «... es kam dann zu unglaublichen Haßausbrüchen... Vor einigen Wochen ... erinnerte [ein Teilnehmer] mich an etwas, was ich schon vergessen hatte, nämlich, dass damals einer während der Übung in die Küche rannte, ein Messer holte und mit dem Messer auf den Stuhl losging. So groß war der Groll.»

⁴² Um nur zwei Titel zu nennen: G. Rombold, Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion, Stuttgart 1988; K.-J. Kuschel, Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen, Düsseldorf 1999.

⁴³ Jesu oft hierzu berufene Gerichtsparabel (Mt 25) widerspricht dem nicht, setzt es im Gegenteil voraus (der Menschensohn wendet sich an die «éthne [gōjim]», Jesus an Sprecher des «Sch'ma Israel»). Zu jenen kann man sich nicht auf JHWH beziehen [vgl. Röm 2, 14f], bei diesen braucht man es nicht; hier ist nur [wie Mk 7, 10f] an leicht vergessene Konsequenzen zu erinnern).

⁴⁴ So H. Arendts Bestimmung von Liebe (Vom Leben des Geistes. II. Das Wollen, München – Zürich 1979, 102), in geglückter Abbreiviatur, wenn auch nicht wörtlich bei Augustinus. Vgl. J. Pieper, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre (Werke 4), Hamburg 1996, 314–321. – Das ist weder «anthropomorph» noch «erbaulich» gemeint, sondern buchstabiert schlicht den Gedanken göttlich-freier *creatio ex nihilo*.

⁴⁵ J. Pieper, Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1964, München 1979, 282 über einen Tag mit dem Präsidenten der Lotos-Association: «... während ich mich niederließ, redete er in monotoner Wiederholung auf mich ein, ich sei niemand und ein Nichts... Ich begann, ein wenig ermüdet, bereits den verführerischen Sog des «Nichtseins» zu spüren; doch dann, es war wirklich so etwas wie Notwehr im Spiel, schlug ich mit der Hand klatschend auf die Pritsche und rief: «Ich bin durchaus ein Jemand; denn Gott hat mich erschaffen!»

⁴⁶ 793 (Brunschvicg) bzw. 308 (Lafuma). Die klassische Brunschvicg-Anordnung ist durch die Forschung der letzten Jahrzehnte überholt (erst recht andere Aufgliederungen). In der gelben Schulausgabe *Garnier* ist sie jetzt durch die Edition Ph. Selliers abgelöst worden (nach der 2. Kopie der *Pensées*). Über die Lafuma-Edition (1. Kopie, handlichst in der Gesamtausgabe *l'Intégrale*) hinaus würde ich am liebsten nach der reich kommentierten Ausgabe von M. Le Guern zitieren (2bändige Taschenbuchausg., Konkordanzen erschließen Brunschvicg, Lafuma und Tourneau-Anzieu); doch liegt im Deutschen von diesen neueren einzig, freilich ohne Apparat, der Lafuma-Text vor: bei Reclam, Leipzig (J.-R. Armogathe, Übers.: U. Kunzmann).

⁴⁷ Siehe dazu auch, im Rückgriff auf Helen Keller: W. Percy, Ach, Sie sind katholisch? Essays zu einer Weise, die Welt zu sehen, Würzburg 1999, 29–85 (Der Delta-Faktor).

⁴⁸ Das Weizenkorn, Freiburg ³1953.

⁴⁹ Hierzu wäre v. Balthasars zölibatäre Perspektive um jene besondere Einsamkeit zu ergänzen, die gerade das Liebes-Glück kennt: da der Liebende just sein Entzücken am Du nicht mit diesem zu teilen vermag. (Perverse Lösung: Kandaules mit Gyges [Herodot I 8ff])

⁵⁰ Siehe J. Sp., Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropol-theologie, Frankfurt/M. 1986, Teil IV. Trinitarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M 1990, bes. Kap. 4–6; ders. u. I. Splett, Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie, ³Hamburg 1996, 25–37 (Drei-Gefüge).

⁵¹ Zum «Wie dir» darf ich verweisen auf: Mit-Sein (Anm. 50) 103–111, sowie: J. Sp., Gott-ergriffen, Köln 2001, 118–123, bes. die Umkehrung 119f. (um uns nämlich lieben zu können, müssen wir den lieben, dem wir glauben müssen/dürfen, dass wir liebenswert sind, um uns selbst annehmen zu können).

⁵² Werke VI, Bern ²1963, 90 (Liebe und Erkenntnis).

⁵³ Siehe J. Sp., Christliche Spiritualität in säkularer Welt, in: Ordenskorr. 40 (1999) 53–63.

⁵⁴ Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. ²1985, Kap. 1; «Person und Funktion», in: ThPh 72 (1997) 360–380.

⁵⁵ R. Guardini, Welt und Person, Würzburg ²1940 (J. Sp., Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 [179] 80–93).

⁵⁶ In der Sprache der klassischen Theologie geht es um die Liebe zum Sünder – und deren Fundament in der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes. Thomas v. A., S. th. II-II 23, 1: 25, 6. – Es war das ganz reale Problem der überzeugten Christen unter den Männern des 20. Juli 1944. Wer diesem Gedanken Zynismus vorwerfen wollte (tot sei tot, ob man für das Opfer nun bete oder nicht), muss seinerseits diesem Vorwurf begegnen. Denn gerade in der Haltung zum letztlich unvermeidlichen Tod und zum Toten sieht man bislang – auch etwa paläo-anthropologisch – ein spezifisches Anthropologikum. Wie stünde andererseits es um mögliche Humanität, wenn die Tötung solcher Menschen sich nicht mehr von der Beseitigung untermenschlicher «Schädlinge» unterschiede?

⁵⁷ Nota conjuncta, Wien 1965, 167.

⁵⁸ Die Gottesfrage des heutigen Menschen, München 1956, 206f.

⁵⁹ Zitiert bei A. Huxley, Die ewige Philosophie (Philosophia perennis), Zürich 1949, 66.

⁶⁰ Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 442.

⁶¹ Denken vor Gott (Anm. 32), Kap. 9.

⁶² So – gegen das Faust-«Bekenntnis» – der Kernsatz in F. Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, Heidelberg ³1954, II 129.

⁶³ Röm 12, 1: λογικὴν λατρείαν

⁶⁴ «Credo quia absurdum» lautet das übliche Kurzzitat nach De carne Christi V: «Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile» (Migne PL II 761).

⁶⁵ Mirari Vos (1832): Denzinger-Hünermann 2730f; vgl. aus dem Syllabus Pius' IX. § 3 (1864: DH 2915–2917).

⁶⁶ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135. Dazu J. Sp., «Fides et Ratio». Philosophisch gelesen, in: MthZ 51 (2000) 63–79.

⁶⁷ Christ und Welt. Rhein. Merkur 6. Febr. 1998; FAZ 8. Januar 2000; FAZ 8. März 2000.

⁶⁸ Der innere Widerspruch der Aufklärung. Diskussionsbemerkung, in: Aufklärung heute (Hg. K. Michalski), Stuttgart 1997, 231–235, 233: «Der Besiegte und nicht der Sieger versteht die Geschichte.»

⁶⁹ Darum hätten auch nicht die Religionen einem Ethos im Dienste des Überlebens zu dienen (J. Sp., Weltethos – doch wie? Mskr.-Druck, Karl Rahner Akademie, Köln 1998 bzw. www.kath.de/akademie/rahner), sondern umgekehrt dieses unserem Bezug zum Heiligen.

⁷⁰ Prosligion II. Dazu: G. Schrimpf, Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten, Frankfurt/M. 2000, 57–63 (Seneca: 58).

⁷¹ «Gott hat sich damit für das Ich als etwas herausgestellt, das nur als Gedachtes etwas Wirkliches für es werden kann, sich aber dann, wenn das Ich es denkend für sich hat Wirklichkeit werden lassen, jeder begrifflich näheren Bestimmung entzieht.»

⁷² Vom Ewigen im Menschen, (Ges. Werke 5), Bern ⁴1954, 143.

⁷³ M. Schniertshauer, Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate, Mainz 1996.

⁷⁴ Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980; G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997; als «Volksausgabe»: An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg ²1998.

⁷⁵ Ch. Gestrich: Rahners und Barths trinitarische Texte seien «speziell den systematischen Theologen ins Stammbuch geschrieben», angesichts ihrer skandalösen Unfähigkeit, den Lobpreis des dreieinigen Gottes in Lied und Bekenntnis durch ihre Arbeit zu unterstützen. «Der Skandal liegt darin, dass die Christen ihren eigenen christlichen Gottesbegriff sozusagen nicht einlösen, sondern einem bestenfalls alttestamentlichen Gottesbegriff oder einem philosophisch-metaphysischen Gottesbegriff verhaftet bleiben...» Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth, in: Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner (Hg. M. Delgado/M. Lutz-Bachmann), Hildesheim 1994, 142–158, 156f.

⁷⁶ Zu schweigen von Vorschlägen, «postmodern», Trinität zur Mediation zwischen «jüdischem Monotheismus» und «heidnischem Polytheismus» einzusetzen (zum Teil ein Anhalt für die anti-trinitarische Reserve).

perspektiven

HELMUT HOPING · FREIBURG

DER KAMPF UM DIE «GESTALT DES KATHOLISCHEN»

Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars¹

1. Polemos – Streit als Bestandteil theologischer Kritik

Polemos, Krieg oder Kampf, nennt Heraklit den «Vater aller Dinge», das Gesetz des Seins.² Der Polemos ist nicht einfach die bewaffnete Auseinandersetzung, sondern der Streit der Gegensätze, der unser Leben bestimmt. Polemik ist die Kunst des Streits in der politischen, literarischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Auch Kirche und Theologie kennen seit ihren Anfängen den Polemos. Schon im Neuen Testament erfahren wir vom Kampf gegen Falschpropheten (vgl. 1 Joh 4,1-3), Irr- und Fremdlehrer, vor allem gnostischer Provenienz. Das Selbstverständnis des Christentums als «vera philosophia» schloss Polemik gegenüber den Grenzen der griechischen Philosophie geradezu ein. So geht die Tradition der polemischen Streitschriften bis in die Patristik zurück. Die bekanntesten Beispiele sind hier Origenes' «Contra Celsum» und «Adversus haereses» des Irenäus von Lyon.

Polemik nennt man in der Theologie «die Auseinandersetzung mit abweichenden Glaubensauffassungen»³. Zur eigenständigen theologischen Disziplin wird die Polemik unter dem Titel Kontroverstheologie in den nachreformatorischen interkonfessionellen Streitigkeiten (J.H. Alsted, A. Calov, R. Bellarmín). Schon bald

PROF. HELMUT HOPING stammt aus Norddeutschland. Er studierte in Münster und Tübingen. 1996-2000 Professor für Dogmatik in Luzern. Seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br. Ständiger Diakon, verheiratet und Vater von zwei Kindern.

umfasst sie auch die Begründung und Ableitung theologischer Lehrsätze. Seit dem 17. Jahrhundert verliert sie an Bedeutung, und die Irenik, die sich um einen ausgleichenden, überkonfessionellen Standpunkt bemüht, rückt in den Vordergrund. Friedrich Schleiermacher weist die Polemik als Teilbereich der philosophischen Theologie zu, deren Aufgabe es ist, «das Wesen des Christentums» (§ 24) als Grundlage der gesamten wissenschaftlichen Theologie darzustellen. Hier hat die Polemik die Funktion, innerkirchliche Fehlentwicklungen sowie Indifferentismus und Separatismus zu analysieren und abzuwehren. In der Folge setzt sich dieser Begriff der theologischen Polemik durch: Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen werden in theologischen Streitschriften ausgetragen, das Verhältnis der christlichen Kirchen wird zum Thema der Ökumene.

Wer die heilsdramatische Theologie von Balthasars kennt, wird es nicht für zufällig halten, dass sein Autor auch Verfasser theologischer Streitschriften ist. Vielfach unverstanden geblieben, hat sich Balthasar darin nach dem Konzil kritisch mit theologischen und innerkirchlichen Entwicklungen auseinandergesetzt. Dazu zählen «Cordula oder der Ernstfall» (1966), «Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister» (1971), «Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Kirche integrieren?» (1974) «Neue Klarstellungen» (1979), «Kleine Fibel für verunsicherte Laien» (1980), «Was dürfen wir hoffen» (1986) und «Kleiner Diskurs über die Hölle» (1987). Den Übergang bildet das Bändchen «Wer ist ein Christ?» (1965).

Zu berücksichtigen sind in diesem Zusammenhang auch die Schriften «Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung» (1969), «Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus» (1972), «Katholisch. Aspekte des Mysteriums» (1975) und «Christen sind einfältig» (1983), die zwar keine theologischen Streitschriften im eigentlichen Sinne sind, aber eine Antwort geben auf die mit Karl Rahner in der Internationalen Theologenkommission geführte Kontroverse um die Grenzen des Pluralismus.⁴ Programmatisch sind die frühen Schriften der fünfziger und sechziger Jahre: «Theologie der Geschichte» (1950), «Schleifung der Bastionen» (1952) und «Glaubhaft ist nur Liebe» (1963), das schon den Grundgedanken der späteren großen Trilogie enthält.

Die Streitschriften müssen in Verbindung mit der «Schlacht des Logos»⁵ und dem geistlichen Glaubenskampf in der «Dramatik der Nachfolge»⁶ gesehen werden. Für den überlieferten Glauben öffentlich einzustehen und diesen, wenn nötig, gegen Widerstand zu verteidigen, dies ist auf unterschiedliche Weise Aufgabe jedes Christen, vor allem aber des Theologen. «Kämpft für den überlieferten Glauben, der den Heiligen ein für allemal anvertraut ist» (Jud 3; vgl. 1 Tim 1,18). Dazu gehört auch die «Unterscheidung der Geister», um die sich Balthasar nicht nur in seinen sogenannten Streitschriften bemüht hat. Der Theologe darf dem Kampf für den überlieferten Glauben nicht ausweichen. Balthasar wendet sich deshalb entschieden gegen die fortschreitende «Entdramatisierung der Dogmatik».⁷

Die Streitschriften kreisen um drei Themen: das christologisch-soteriologische Thema der «Theologia crucis», das ekklesiologische Thema der «Catholica» und das eschatologische Thema der «Apokatastasis». Bei der «Theologia crucis» geht es um die Verteidigung des ganzen Heilsmysteriums, bei der «Catholica» um Gefährdungen für die Identität der Kirche, bei der Frage der «Apokatastasis» um die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen.

Entscheidend ist dabei jeweils gegenüber dem als ungangbar betrachteten Weg der bloß synthetisch hergestellten Katholizität⁸ das Prinzip authentischer Katholizität, der «Ganzheit» des Glaubens und der Integrität seiner Gestalt, nämlich das «Ganze der Wahrheit» in Schrift, Überlieferung und Liturgie.⁹ Dabei sind die dreieine, schöpferische Liebe Gottes und die radikale, selbst das Negative, den Widerspruch umfassende Inklusivität Christi das letztlich Allumfassende, welches im Prinzip der Katholizität, deren Mitte das für alle genügende Kreuz ist, zum Ausdruck kommt.¹⁰

2. *Theologia crucis* – Verteidigung des ganzen Mysteriums

Die erste große Kontroverse der Streitschriften Balthasars betrifft die «Theologia crucis». Sie wird vor allem in «Cordula oder der Ernstfall» (1966) ausgetragen. Diese weithin bekannt gewordene Streitschrift steht in engem Zusammenhang mit der Programmschrift «Glaubhaft ist nur Liebe» (1963). Ging es in der Programmschrift um das entscheidende Kriterium der Herrlichkeit der unbedingt entschiedenen göttlichen Liebe, so wendet sich die Streitschrift gegen das Entmythologisierungsprogramm¹¹, die Soteriologie Karl Rahners¹² und den theologischen Futurismus¹³, sofern sie jeweils auf eine Halbierung des Heilsmysteriums des stellvertretenden Sühnetodes Christi sowie die Suspension des Ernstfalls der Kreuzesnachfolge hinauslaufen.¹⁴ Anders als beim eschatologischen Thema der «Apokatastasis» ist Balthasar in der Frage der «Theologia crucis» nicht der Angeklagte, sondern der Ankläger, der mit zum Teil scharfer Kritik den unaufgebaren dramatischen Aspekt des christlichen Heilsmysteriums einklagt.

Balthasars These, das Entmythologisierungsprogramm sei – einmal eingeführt – nicht begrenzt und laufe deshalb auf eine Zerstörung der Substanz des christlichen Glaubens hinaus, ist durch den Fall Lüdemann in beeindruckender Weise bestätigt worden.¹⁵ Wenn man aus dem Zeugnis der Schrift, so die «Klarstellungen» (1971), «Schicht für Schicht – wie Schalen einer Zwiebel – als zeitbedingt entfernt, um zu einem «überzeitlich» bleibenden (entmythologisierten) Kern vorzustoßen, so hat man es mit Sicherheit auf eine Weise verstanden, wie es nicht verstanden sein will»¹⁶. Der Futurismus der Theologie der Hoffnung, die «Flucht nach vorn», ist längst von der Macht des geschichtlichen Gedächtnisses eingeholt worden.

Im folgenden konzentriere ich mich auf die weitreichende Kritik an Rahners Soteriologie, die Balthasar in einem Exkurs im dritten Band seiner «Theodramatik» wiederholt hat.¹⁷ Der Haupteinwand, den Balthasar gegen Rahners Transzendentaltheologie vorbringt, ist bekannt: Ausfall der «Theologia crucis».¹⁸ Die marginale Stellung der Kreuzestheologie in Rahners Theologie wird heute kaum noch ernsthaft bestritten. Balthasar ging es auch nicht um einen Frontalangriff gegen seinen bedeutenden Theologenkollegen, sondern darum, den heilsdramatischen Aspekt des Mysteriums, den er nicht nur bei Rahner vermisste, einzuklagen.

Dies ist auch der springende Punkt seiner scharfen Kritik an Rahners Sicht des Verhältnisses von Gottes- und Nächstenliebe. Die Entscheidung des Christen sei angesichts des Kreuzes Christi nicht einfach im Verhältnis zum Nächsten zu fällen.¹⁹ Die von Rahner behauptete «radikale Identität» von Gottes- und Nächstenliebe²⁰

sei eine «Konstruktion»²¹, die unabhängig von der Christologie aus der Gleichwertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe sowie der Ungegenständlichkeit Gottes die These ableite, die Nächstenliebe sei «der primäre Akt der Gottesliebe»²². Denn wenn die zwischenmenschliche Liebe ihr Richtmaß an der Liebe Gottes hat, die uns im auferweckten Gekreuzigten geschenkt wird, dann gibt es eine «Priorität der Liebe Gottes vor der unsern»²³, dann ist Jesus Christus der «eigentliche Brennpunkt der christlichen Liebe»²⁴. «Die beiden Hauptgebote der Gottes- und Menschenliebe werden ein einziges nur in Dem, der zugleich Gott und Mensch ist. Das ist und bleibt das Zentrum der christlichen Apologetik: dieses Unvergleichliche»²⁵.

Zu Rahners Sicht des Verhältnisses von Gottes- und Menschenliebe passt seine Formel von der «Christologie als sich selbst transzendierender Anthropologie» und der Anthropologie als «defizienter Christologie», dass nämlich jeder Mensch in der grenzenlosen Offenheit seines Geistes auf Gottes letzte Selbstentäußerung in seinem Sohn bezogen sei und der Menschensohn Christus von daher «der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit» genannt werden könne. In dieser evolutiven Sicht kommt Christus die Stellung zu, die menschliche Wirklichkeit, wie Rahner sich ausdrückt, «zu ihrem Höhepunkt» zu führen. Von einer Identität von Gottes- und Nächstenliebe, so Balthasar, könne aber allein «christologisch ... mit der absoluten Priorität der Gottesliebe»²⁶ gesprochen werden. Denn daran erkennen wir die wahre Liebe, dass Christus «sein Leben für uns dahin gegeben hat» (Joh 3,16). Und so sind wir gehalten, den göttlichen Liebesinsatz, der unsere Liebe ermöglicht, «zu verdanken».²⁷ Die von Gott gewirkte Einheit von «transzendentaler» und «kategorialer» Liebe ist nicht nur das Motiv unserer Gottes- und Nächstenliebe, sondern ihr letzter Inhalt.²⁸ Als Brennpunkt unserer Liebe ist Jesus Christus «sowohl unsere Vergangenheit wie unsere Gegenwart und Zukunft»²⁹. Die «Liebe zu Christus fordert» aber «innerlich die Bejahung der innertrinitarischen Verfasstheit der Liebe»³⁰.

In einem Exkurs des dritten Bandes der «Theodramatik» hat Balthasar seine Kritik am Beispiel der Soteriologie Rahners erneuert. In Ergänzung der Einwände von «Cordula oder der Ernstfall» und seiner «Klarstellungen» verweise ich hier nur auf den Hauptkritikpunkt. Rahners Soteriologie sieht Balthasar von Gottes absolutem *pro nobis* für die Welt im ganzen und den Menschen im besonderen bestimmt. Das *pro nobis* werde unabhängig vom Sterben Christi auf Gottes universalen Heilswillen bezogen³¹, die von Rahner vorgenommene Substitution des Gedankens der Stellvertretung durch den der Solidarität führe letztlich dazu, dass das Sterben Christi seine Unvergleichbarkeit verliere. Balthasar zählt die biblische Rede vom stellvertretenden Sühnetod wie Robert Spaemann³² zum Wesen des Christentum, da Gott nicht der je-schon Versöhnte ist, sondern in der Geschichte handelt, um die Menschen mit sich zu versöhnen. Wiederum ist es vor allem der unaufgebbare dramatische Aspekt des christlichen Heilsmysteriums, den Balthasar einklagt.³³

Es handelt sich dabei keineswegs nur um «billige Polemik». Balthasars Angriff zielt auf die innere Grenze des transzendentalen Offenbarungsverständnisses Rahners. Wenn die geschichtliche Offenbarung Gottes tatsächlich, wie Rahner meint, «nur die Ausdrücklichkeit dessen [ist], was wir immer schon aus Gnade

sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren»³⁴, so ergibt sich aus diesem fragwürdigen Doppel von transzendentaler und kategorialer Offenbarung der Ausfall einer eigentlichen Kreuzestheologie wie von selbst und es wird verständlich, warum die Rahnersche Christologie ihr Zentrum in der Inkarnation des Wortes Gottes hat – verstanden als geschichtliches Symbol seines universalen Heilswillens. Rahner kann sogar sagen: »Die Mysterien der Soteriologie lassen sich zweifellos auf das Mysterium der Inkarnation reduzieren.«³⁵ Gegenüber dieser inkarnationstheologischen Engführung, die den dramatischen Aspekt des in Christus bewirkten Heils verblassen lässt, geht es Balthasar um die Verteidigung des ganzen Mysteriums des Kreuzes, das in seiner Deutung als stellvertretendes Sterben für uns zur Mitte des Neuen Testaments gehört.

Gefährlicher als Rahners inkarnationstheologische Engführung ist für Balthasar die inzwischen auch unter Theologen verbreitete These, der Tod Jesu sei allein die Konsequenz eines sozialen bzw. religiös-politischen Konflikts und selbst nicht heilsbedeutsam. Dagegen erhebt Balthasar nichts weniger als den Vorwurf der Häresie: »Wer das Kreuz und seine neutestamentliche Deutung aus der Mitte rückt, um es zum Beispiel durch das soziale Engagement Jesu für die Unterdrückten als neue Mitte zu ersetzen, steht nicht mehr in Kontinuität mit dem apostolischen Glauben.«³⁶

3. *Catholica – Sorge um die Identität der Kirche*

Die zweite große Kontroverse, die in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars ausgetragen wird, betrifft die Frage der *Catholica*. Schon in der frühen Schrift »Schleifung der Bastionen«, die Balthasar später als »Programmbüchlein« bezeichnet hat³⁷, geht es um die Öffnung der Kirche zur Welt hin. Man hat in »Schleifung der Bastionen« mit Recht das Programm eines weltoffenen Christentums gesehen. Denn in der Tat plädiert diese Schrift für eine Kirche, welche die »Zeichen der Zeit« deutet, versteht und entsprechend beantwortet, für eine Kirche »in Fühlung mit der Welt«³⁸. Sie zielt auf eine »immer tiefere und ernstere Inkarnation«³⁹ in der Welt, eine Kirche, die sich als »Sauerteig der Welt« und »Instrument der Heilsvermittlung an die Welt«⁴⁰ versteht.

Es ist bekannt, dass sich das Konzil zu Beginn der dogmatischen Konstitution »*Lumen gentium*« zu diesem Programm bekannt hat: Das Mysterium der Kirche besteht darin, »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt das Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) zu sein. In der Stunde der weltoffenen Kirche, die mit ihren Pastorkonzil das »aggiornamento« des Roncalli-Papstes zum Ziel hatte, schlägt für Balthasar »ohne Zweifel die Stunde der Laien«⁴¹; der Laie fängt an, »seine eigene Verantwortung zu übernehmen«⁴². »Weltverantwortung« und »Apostolat« werden zur Aufgabe jedes Kirchenglieds.⁴³ »Die Zukunft der Kirche ... hängt davon ab, ob jene Laien sich finden, die aus der ungebrochenen Kraft des Evangeliums zu leben und die Welt zu gestalten gewillt sind.«⁴⁴

Viele wollten in den späteren Streitschriften einen fatalen Bruch im Werk des Schweizer Theologen sehen: Balthasar habe sich von dem in »Schleifung der Bastionen« vertretenen Programm eines weltoffenen Christentums abgekehrt und

nach dem Konzil einem kirchlichen Integralismus das Wort geredet. Der zunehmend des Verrats am Konzils Bezichtigte konnte die ihm unterstellte Wende nicht erkennen. Noch 1985, drei Jahre vor seinem Tod, bekannte sich Balthasar in einem Gespräch mit Angelo Scola in vollem Umfang zum Inhalt von «Schleifung der Bastionen»⁴⁵.

Die Interpreten haben zumeist übersehen, dass Balthasar schon in seiner Programmschrift nicht nur vor dem Festhalten am mittelalterlichen «Absolutismus der Wahrheit», sondern ebenso vor jenem «religiösen Relativismus»⁴⁶ gewarnt hatte, der meint: «Jeder wird selig auf seine Façon, es gibt außerhalb der Kirche jedes Heil»⁴⁷. Gegen beide Gefahren für die gegenwärtige Kirche fordert Balthasar eine «neue katholische Haltung», die der säkularen Welt «ein klares, geprägtes und unverwechselbares Antlitz»⁴⁸ zeigt. Die «Verschiebung im christlichen Bewusstsein»⁴⁹, die «neue Stellung der Kirche zur Welt»⁵⁰ verlangt eine weltoffene Katholizität, eine aus der «splendid isolation»⁵¹ heraustretende Kirche. Doch fordert Balthasar zugleich, die «Fremdheit» des Christentums in der Welt zu ertragen⁵² und warnt davor, sich der Welt anzugleichen und mit den Wölfen zu heulen. Zudem könne auch eine weltoffene Kirche nicht gänzlich auf das abgrenzende Anathema verzichten.⁵³

In seiner «Rechenschaft» von 1965 erklärte von Balthasar, was als seine vermeintliche Abkehr von der früheren Weltoffenheit interpretiert wurde: «Der letzte, schon ungeduldige Hornstoß für eine zur Welt hin unverschanzte Kirche war das Programmbüchlein *«Schleifung der Bastionen»*, das nicht ungehört verhallte, aber nunmehr den Hornisten selbst zur Besinnung zwang. Es war ja nicht so, als ob wir alle das nicht gewusst hätten: mit Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Welt verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan. Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen ... Die letzten zehn Jahre haben nun unerbittlich gezeigt: das dynamistische christliche Programm der Öffnung zur Welt bleibt einseitig (und wird dabei äußerst gefährlich), wenn es nicht mit steigender Bewusstheit den Gegen-Teil ausbildet und sich so erst ins Gleichgewicht bringt: Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation; wer mehr formen will, muss tiefer horchen und beten; wer mehr Zwecke erreichen will, muss die Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit, das Unrentable und Unberechenbare der ewigen Liebe in Christus und nachfolgend auch in aller christlichen Liebe begreifen ... Im Programm der Weltsendung lag von jeher, was Guardini *«Die Unterscheidung des Christlichen»* genannt hat ... Deshalb lautet, wenn in der Kirche nicht alles endgültig verseichten soll, das wahre, unverkürzte Kirchenprogramm für heute: größte Strahlkraft in die Welt durch unmittelbarste Nachfolge Christi»⁵⁴.

Die Kirche ist ein göttliches Mysterium, das die dreieinige und gekreuzigte Liebe der weltlichen Welt zu vermitteln hat, also die «Vermittlung der *ganzen* Liebe Gottes an die ganze Welt»⁵⁵. Das Kriterium der vorbehaltlosen Liebe, die Balthasar in «Glaubhaft ist nur Liebe» als «Ernstfall» christlicher Existenz bezeichnete, ist deshalb das entscheidende Kriterium zur Beurteilung der Kirche. Kirche muss

die Herrlichkeit der vorbehaltlosen Liebe Gottes in Christus für alle Menschen widerspiegeln.

Das «Katholische» des Christentums ist das zentrale Thema der «Klarstellungen» von 1971 und 1979. Balthasar bezieht hier zu verschiedenen, vor allem innerkirchlichen Kontroversen Stellung. Dabei geht es ihm um die «Unterscheidung der Geister» und freimütigen Widerspruch: gegen den «Geist der Banalisierung», der das Außerordentliche des Christlichen, sein theologisches «Schwergewicht» mit Inkarnation, Jungfrauengeburt, Kreuz, Auferweckung, Trinität und Eucharistie durch «Entmythologisieren» und «Akkomodieren» auf ein für alle verständiges Maß herabnivelliert, sowie gegen den Versuch, die Kirche auf ein soziologisches Gebilde zu reduzieren, in welchem der Priester ein «Funktionär» der Gemeinde und der Papst Präsident einer Kirchenversammlung ist.⁵⁶

«Die nachkonziliare Kirche hat ihre mystischen Züge weitgehend eingeübt, sie ist eine Kirche der permanenten Gespräche, Organisationen, Beiräte, Kongresse, Synoden, Kommissionen, Akademien, Parteien, Pressionsgruppen, Funktionen, Strukturen und Umstrukturieren, soziologischen Experimenten, Statistiken»⁵⁷. Mag diese Bestandsaufnahme auch etwas einseitig sein – gibt es in der Kirche von heute doch auch das Spirituelle – so braucht die weltoffene Kirche in der Tat ihr erkennbares mystisches Zentrum, wenn sie der Welt tatsächlich etwas soll geben können.⁵⁸ Da dieses Zentrum kein anderes ist als die «lebendige Einheit Christi», das «tätige Wort der Versöhnung»⁵⁹, das uns vor allem in der Eucharistie zugesagt wird, hängt die Zukunftsfähigkeit der Kirche für Balthasar davon ab, ob ihre Verkündigung, Liturgie und Diakonie durch eine entsprechende eucharistische Christumystik geprägt ist.⁶⁰ Das Ziel der christlichen Mystik ist nicht eine «reflexionslose Versunkenheit», sondern das auf die «Auslegung» Gottes im auferweckten Gekreuzigten «gesammelte Bewusstsein»⁶¹.

Die Eucharistie, von Jesus selbst eingesetzt, gehört mit der Schrift, der Tradition, dem Amt und der göttlichen Rechtsordnung zum innersten Kern der ganzen Institution, die wir Kirche Jesu Christi nennen. Mit der Schrift, der Tradition, der Eucharistie, und dem Amt besitzt die Kirche eine von Gott gegebene Ordnung.⁶² Diese ist mehr als der formale Rahmen für eine beliebige religiöse Praxis.⁶³ Vor allem an der Institution der Eucharistie, die nicht nur menschliches Gedächtnismahl ist⁶⁴, sondern die Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Gekreuzigten in den Gestalten von Brot und Wein, zeigt sich zugleich, dass die Kirche Jesu Christi mehr ist als eine spirituelle Größe. Zur ihr gehört die sichtbare Versammlung im Namen Jesu Christi zur Feier der göttlichen Geheimnisse.

Balthasar geht es in seinen Klarstellungen um das «Ganze», das «Katholische» des christlichen Glaubens. Wer aus dem Christentum auch nur ein einziges «Wesensstück» herausbreche, der bringe das «Ganze» zum Einsturz. Für die «Öffnung der Kirche zur Welt» gibt es deshalb eine Grenze, wie schon die urchristlichen Trennungs- und Grenzl意思ien deutlich machen.⁶⁵ Doch was gehört zum «Katholischen» des Glaubens? Darüber entscheidet die «Gesamtautorität des Kirchenvolkes», die einen Dialog zwischen Gesamtkirche und Kirchenleitung voraussetzt. Dabei muss sowohl die amtliche Autorität der Bischöfe zur Geltung kommen als auch die Autorität des «Glaubenssinn» der Kirche. Doch sowenig wie die Entscheidungen eines Bischofs einfach mit der Autorität Christi gleichgesetzt werden

dürfen, können einzelne Gruppen exklusiv den «Glaubenssinn» der Kirche für sich beanspruchen.⁶⁶ So ist eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinschaft, in welcher die Eucharistiefeier zur Durchsetzung eines anti-universalen, anti-katholischen Programms, das Ortskirche und Universalkirche auseinanderreißt, missbraucht wird, auch keine echte Gemeinde mehr – die es nach katholischem Verständnis ja nur in Verbindung mit dem Bischof gibt –, sondern ein sich absondernder Konventikel.⁶⁷

Balthasar bestreitet nicht die legitime Mitverantwortung aller Gläubigen zum Aufbau der Kirche. Doch diese kann nicht darin bestehen, das kirchliche Amt und seine Autorität in Frage zu stellen und die Grenze zwischen dem ordinationsgebundenen Amt und den Laien zu verwischen oder ganz aufzuheben.⁶⁸ Der «Glaubenssinn» kann auch nicht durch Mehrheitsentscheide ermittelt werden. «Über Glaubenswahrheiten abzustimmen ist lächerlich»⁶⁹. Bei der Verständigung über die authentische Glaubensüberlieferung braucht es das Prinzip der Einmütigkeit. Die Frage der Orthopraxie kann auch nicht von derjenigen der Orthodoxie abgelöst werden. «Ausgeschlossen ist der Anspruch einer rein praktischen christlichen Wahrheit auf Normativität, unter Missachtung jedes Rückbezugs auf den in Schrift, Tradition, Lehramt formulierten Glaubensinhalt»⁷⁰. Die Kirche hat «sich nach dem immer neu vorgestellten rechten Glauben»⁷¹ auszurichten.

Nun wird dies im Ernst keiner bestreiten wollen. Doch wo es konkret wird, scheiden sich die Geister. Gehört etwa die leidenschaftlich diskutierte kirchliche Lehre von der den Männern vorbehaltenen Priesterweihe zur authentischen Glaubensüberlieferung? Balthasar ist bekanntlich entschieden dieser Meinung gewesen und hat sich mehrmals kategorisch gegen die Frauenordination gewandt.⁷² Die Frauenordination missachte die Schöpfungsordnung, die Offenbarung des Vaters in seinem *Sohn* sowie den Willen Jesu und sie verstoße gegen die marianische Weiblichkeit der Kirche. Aus der mit Hilfe des zweiten Schöpfungsberichts begründeten «Ordnung» im Geschlechtlichen, dem Verhältnis des *Sohnes* zu seinem Vater, dem von Christus der Kirche eingestifteten bischöflich-priesterlichen Dienst zur amtlichen Repräsentation Christi sowie dem marianischen Prinzip der Kirche ergibt sich für Balthasar, dass das Weiheamt und die damit verbundene Kirchenleitung den Männern vorbehalten ist.⁷³

4. Apokatastasis – Die Hoffnung auf die Rettung aller

Die dritte große Kontroverse der Streitschriften Balthasars betrifft die eschatologische Frage der Apokatastasis, der Allererlösung. Die Kontroverse um die Apokatastasis hat von Balthasar in den beiden Bändchen «Was dürfen wir hoffen?» (1986; ²1989) und «Kleiner Diskurs über die Hölle» (1987; ³1999) mit dem später beigefügten Beitrag «Apokatastasis» (1988)⁷⁴ ausgetragen.⁷⁵

In der Frage der Apokatastasis ist Balthasar der Angeklagte, nicht der Ankläger; und Karl Rahner ist hier sein Verbündeter, nicht sein Gegner. Die Anklage lautet auf nichts Geringeres als auf Häresie:⁷⁶ Balthasar sei der Irrlehre der Apokatastasis- lehre verfallen. Seine Ankläger übersahen dabei, dass Balthasar in der Frage der Apokatastasis eine differenzierte, katholisch vertretbare Position einnimmt, die inzwischen auch die Zustimmung von Papst Johannes Paul II. gefunden hat, und

bei der wiederum das schon früh formulierte Kriterium der vorbehaltlosen Liebe die entscheidende Rolle spielt.

Balthasar hatte seine Position in der Frage der Apokatastasis im wesentlichen schon in «Das Endspiel» (1983), dem vierten Band seiner Theodramatik, vorgetragen.⁷⁷ Mit Paulus (1 Kor 4,3-5) warnt er hier davor, «den Ausgang des Gerichtes Gottes und Christi vorwegzunehmen»⁷⁸ – entweder infernalistisch oder im Sinne einer Apokatastasislehre. Die Gerichtsaussagen im Neuen Testament machen es unmöglich, die Hölle «wie etwas schon hinter uns liegendes innerhalb der Erlösung abzutun»⁷⁹. Dabei geht es nicht um die «billige Hoffnung» der «gemeinen Apokatastasislehre», sondern um eine «Hoffnung, die der Furcht nicht entbehrt»⁸⁰.

Deshalb wendet sich Balthasar auch entschieden gegen Karl Barths Erwählungslehre, wonach Christus von Ewigkeit her dazu erwählt ist, als der Gekreuzigte durch ein von Gott verhängtes Strafleiden anstelle aller Verworfenen der einzig Verworfene zu sein, damit alle Verworfenen durch ihn zu Erwählten werden⁸¹, «damit außer ihm keiner verloren gehe»⁸². Über den «Ausgang des Endspiels» kann aber nicht vor der Zeit entschieden werden.⁸³ Unsere Erwählung durch Jesus Christus bedeutet nicht, dass die Hölle – die reale Möglichkeit für immer verloren zu gehen – schon «hinter uns liegt»⁸⁴.

Dabei meint Balthasar aber nicht stehen bleiben zu können. Denn «die Unterfassung aller Sünde durch die unendliche Liebe Gottes legt den Gedanken nahe, dass die Sünde, das Böse *endlich* sein muss und an der sie umgreifenden Liebe auch ihr Ende findet»⁸⁵. In seinen «Approximationen über die Hölle» folgen deshalb Argumente, die zeigen, dass wir auf die apodiktische Gewissheit der Eschatologie des doppelten Ausgangs, welche seit der Anathematisierung des Origenismus den Main-stream der Theologie bestimmt, vom Glauben her nicht festgelegt sind. Zwar ist uns jede «spekulative Systematik» versagt. Doch der liebende Gott, der will, «dass alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2,4), sowie sein Einsatz für alle sündigen Menschen im stellvertretenden Sühnetod seines Sohnes am Kreuz, legitimieren die «Hoffnung auf die Rettung aller Menschen»⁸⁶. Für Balthasar ist es keine Frage, dass der christliche Glaube, der in allem auf Gottes Liebe setzt, hinter der «Kühnheit dieser Hoffnung» nicht zurückbleiben darf.⁸⁷

Wie kühn die Hoffnung auf die Rettung aller in der Tat ist, zeigt sich dort, wo Balthasar an ihr selbst noch angesichts der Shoah festhält.⁸⁸ Darin trifft sich seine Position mit derjenigen Karl Rahners, die dieser in einer steilen These formuliert hat «Nach Auschwitz ... bedarf es eigentlich des fast als «wahnwitzig» zu bezeichnenden Optimismus des Christentums, um darauf hoffen zu können, dass schließlich und endlich durch die größere Macht der Liebe Gottes auf unbegreifliche Weise alles gut ausgeht»⁸⁹. Doch ist uns Christen nach Auschwitz eine universale Hoffnung noch erlaubt? Ist sie nicht zynisch, ja «unmenschlich» angesichts der maßlosen Barbarei, die mit dem Namen Auschwitz verbunden ist? Gibt es nicht Grenzen der Vergebungsbereitschaft? Kann Gott vergeben, ohne dass die Opfer den Tätern vergeben? Wer nach Auschwitz an der Hoffnung auf universale Versöhnung festhalten will – und ich sehe nicht, wie man diese Hoffnung als Christ aufgeben könnte – darf diesen Fragen nicht ausweichen; und er wird sie heute eindringlicher stellen müssen als dies Balthasar und Rahner getan haben.⁹⁰

Doch ist die auf Gottes Gerechtigkeit pochende traditionelle Eschatologie des doppelten Ausgangs theodizee-empfindlicher als die Hoffnung auf die Rettung aller? Dagegen spricht das Gewicht der Argumente, die Hansjürgen Verweyen gegen die Annahme, einzelne Menschen würden für immer verloren gehen, anführt und auf die Balthasar sich bezieht. Nicht aus der Perspektive der theoretisch-wissenden Vernunft, wohl aber im Sinne eines Postulats der praktischen Vernunft wendet sich Verweyen gegen die Eschatologie des doppelten Ausgangs: «Wer mit der Möglichkeit auch nur *eines* auf ewig Verlorenen *außer seiner selbst* rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben». «Mir scheint, schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den andern sich selbst zu überlassen. Wenn es schon einmal solche geben mag, die absolut unbelehrbar sind, warum sollten dann jene, die mir das Leben auf Erden zur Hölle machen, nicht vielleicht auch dazu gehören?»⁹¹ Der «Entscheid für eine Geduld, die grundsätzlich niemals aufgibt, sondern unendlich lange auf den andern zu warten bereit ist», wäre «die schärfste Anforderung, die man sich denken kann»⁹². – Es ist die Barmherzigkeit des «Deus semper maior», die wir vorweg nicht auf ein endliches, begreifliches Maß reduzieren dürfen⁹³, die uns mit der von Verweyen benannten schärfsten Anforderung konfrontiert, mag diese auch nach Auschwitz als kühn, ja als «wahnwitzig» erscheinen. Doch für einen Christen, so schon Gabriel Marcel, kann es einen Partikularismus der Hoffnung nicht geben.⁹⁴

In den Streitschriften zur Frage der Apokatastasis wehrt sich Balthasar gegen den ungerechtfertigten Häresievorwurf vorwiegend mit nüchterner theologischer Argumentation. Doch um die Schwäche des Angriffs seiner infernalistischen Ankläger mit ihrer «Gewissheit der (mehr oder weniger dicht) bevölkerten Hölle»⁹⁵ offenzulegen, verteidigt Balthasar seine Position, die eine universale Erlösung in Aussicht stellt, gelegentlich auch mit Hilfe polemischer Kritik.⁹⁶

Balthasars Ankläger gehen von der falschen Annahme aus, die Gewissheit, ein Teil der Menschheit gehe definitiv verloren, gehöre zum katholischen Dogma. So kann es für einen seiner Ankläger eine Hoffnung auf die Rettung aller Menschen deshalb nicht geben, weil wir unmöglich etwas hoffen können, «von dem wir wissen, dass es sicher nicht eintritt»⁹⁷. Dem polemischen Einwand des Opponenten, ein «Durchschnittskatholik» zu sein, der in «vermessenen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit» setzt und das Jenseits in «rosarote Nebel» und «Wunschvorstellungen» hüllt⁹⁸, begegnet Balthasar mit einer scharfen Replik: «Nun gut, wenn ich von der linken [Theologen-] Sippe als hoffnungslos konservativ abgetan bin, dann kenne ich fortan den Misthaufen, auf den ich von der rechten abgeladen werde»⁹⁹. Mit einem leichtfertigen Heilsoptimismus, der meint, es werde, da Gott ja die Liebe ist, schon alles gut ausgehen, habe seine Position in der Frage der Apokatastasis nichts zu tun.¹⁰⁰ Balthasar weiß sich gegenüber seinen infernalistischen Anklägern in guter theologischer Gesellschaft. Und um zu demonstrieren, dass er mit seiner Position nun weiß Gott nicht allein ist, führt er die bedeutendsten Mitglieder dieser Gesellschaft gleich namentlich auf, u.a.: Erich Przywara, Henri de Lubac, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Hansjürgen Verweyen.¹⁰¹ Der Häretisierte scheut sich auch nicht, dem infernalistischen Ankläger sein eigenes «paradoxes Geständnis» vorzuhalten, man dürfe

wohl «für jeden (!) einzelnen Menschen hoffen und beten, dass er sein Heil erlangt», wir könnten aber nicht für alle Menschen hoffen. Nichts weniger als die Unfähigkeit, logisch konsistent zu argumentieren, wirft der Angeklagte hier dem Ankläger vor. Und wer empfindet die vom Ankläger favorisierte mittelalterliche Distinktion zwischen dem bedingten und unbedingten Heilswillen Gottes¹⁰² heute nicht als monströs. Für Balthasar endet diese Distinktion im Gedanken einer doppelten Prädestination: «Man mache sich einmal klar, wie Ungeheuerliches geschieht, wenn man dem dreinigen für die ganze Welt bestimmten Heilswillen Gottes («Gott will, dass alle Menschen gerettet werden») die Spitze abbricht, indem man ihn als «bedingt» bezeichnet, und absolut nur jenen göttlichen Willen nennt, in welchen Gott sich seinen totalen Heilswillen vom Menschen durchkreuzen lässt. Die Theologen werden keine Ruhe haben, bis sie nach Zersplitterung des Heilswillens Gottes vordringen zum Gedanken einer schon im Ursprung zerspaltenen «doppelten Prädestination»¹⁰³.

Dass die Kontroverse um die Apokatastasis von beiden Seiten nicht ohne Polemik geführt wurde, hängt mit der Vorherrschaft der traditionellen Eschatologie des doppelten Ausgangs und ihrem quasidogmatischen Charakter zusammen. Es sind aber nicht nur die Infernalisten rechtskonservativer Kreise, die sich gegen eine Hoffnung auf Rettung aller wenden.¹⁰⁴ Doch die Argumente, die Balthasar für seine differenzierte Position in der Frage der Apokatastasis vorbringt, sind von nicht geringem Gewicht. Sie lassen die selbstsichere Position seiner infernalistischen Ankläger, man könne nicht auf die Rettung aller hoffen, da einige definitiv verloren gehen, ebenso fragwürdig erscheinen wie das apodiktische Urteil, «nach Auschwitz» sei es uns nicht mehr möglich, auf die Rettung aller zu hoffen:

- Die Schrift enthält neben den nicht wegzuredenden Gerichtsworten (vor allem Mt 25,41) zentrale Aussagen über den universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4f; Joh 12,31f; 2 Petr 3,9).
- Es ist Gottes Wille, dass alle Menschen gerettet werden. Dieser Wille ist nicht ein unbestimmtes Wollen, sondern Gottes fester, unveränderlicher Wille, seine unbedingte Entschiedenheit für das Heil aller.
- Auch wenn die Eschatologie des doppelten Ausgangs zur «main stream-Theologie» gehörte, hat doch die Kirche niemals definitiv von irgendeinem Menschen gesagt, er sei für immer verloren.¹⁰⁵
- Der Mensch verdankt seine Existenz der Güte und Barmherzigkeit Gottes, nicht seiner Gerechtigkeit; letztere betrifft das Verhältnis der Menschen zu Gott und untereinander.
- Zwischen Güte und Gerechtigkeit kann es in Gott keinen Unterschied geben; noch lassen sie sich wie in der Eschatologie des doppelten Ausgangs einfach auf die Geretteten und die Verworfenen verteilen.¹⁰⁶
- Wir haben nicht das Recht, über andere zu richten (vgl. Röm 14,9ff).
- Die Hölle ist nicht von Gott geschaffen, sondern das mögliche definitive Selbstgericht.¹⁰⁷
- Dass Gottes Gnade mächtig genug sein wird, sich gegenüber jeder menschlichen Verhärtung im Bösen durchzusetzen, können wir nicht wissen, dürfen wir aber hoffen.¹⁰⁸
- Denn wahrhaftige, unbedingte Liebe ist nach Paulus eine Liebe, die «alles hofft» (1 Kor 13,7).

- Eine solche Liebe hofft auch auf die Rettung aller Menschen.¹⁰⁹
- Denn die Hoffnung, die wir in den Gott Jesu Christi investieren, dürfen wir unserem Bruder nicht verweigern. – Welcher Mensch ist aber, wenn Christus für alle gestorben ist, nicht unser Bruder oder müsste es doch am Ende werden?¹¹⁰

Aus all dem ergibt sich für Balthasar:

- Für den Christen die Pflicht, für alle zu hoffen¹¹¹,
- für den Theologen, keine theoretische Allversöhnungslehre zu vertreten, wohl aber die Hoffnung auf die Rettung aller zur Geltung zu bringen.

5. Epilog – Unterscheidung der Geister

Die «Unterscheidung des Christlichen» (R. Guardini) ist ein Grundzug im Werk Hans Urs von Balthasars.¹¹⁶ Vor allem die Streitschriften zielen auf eine «Unterscheidung der Geister» in Kirche und Theologie ab. «Unterscheidung des Christlichen» heißt für Balthasar die Wahrung der «katholischen Mitte», eine «Katholizität», welche die hermeneutische Treue zum synchronen wie diachronen Glaubenskonsens bejaht, ohne welche die Kirche nicht «katholisch» wäre. Balthasar hat sich von Anfang an gegen ein falsch verstandenes «aggiornamento» gewandt¹¹³, das in «eigener Phantasie» meint, alles von Grund auf neu erfinden zu müssen¹¹⁴, oder die katholische Mitte auflöst in einen beliebigen Pluralismus der theologischen und ekklesiopraktischen «Sprachspiele».

Mit kirchlichem und theologischem Integralismus hat das Prinzip der Katholizität nichts zu tun. Dagegen hat sich Balthasar von Anfang gewendet¹¹⁵, zuletzt in dem in seinem Todesjahr veröffentlichten Beitrag «Integralismus heute» in der Zeitschrift «Diakonia».¹¹⁶ Glaubwürdig ist die Kirche aber nur, wenn ihre Welt-offenheit nicht zur Weltgleichheit wird; die Kirche «muss »weltfremd« bleiben, soll sie das bezeugen, was der Welt fehlt»¹¹⁷. Notwendig ist deshalb gegenüber den Auflösungen der «katholischen Mitte» die theologische Kritik, die – wenn nötig – auch kämpferisch, polemisch sein muss.

Dass die Theologie heute nichts dringender braucht als die «Unterscheidung der Geister», also Klarstellungen in der Sache, hat auf ihre Weise die schon zu Beginn erwähnte «Lüdemann-Debatte» gezeigt. Da erklärt ein deutscher Universitätstheologe, es sei historisch gesehen davon auszugehen, dass der Leichnam Jesu im Grab verwest sei¹¹⁸ und löst damit nicht nur bei Kirchenleitungen, sondern auch unter Theologen eine Kontroverse aus, die erstaunt, denkt doch die Mehrheit seiner Universitätskollegen in der Frage des leeren Grabes kaum anders als Lüdemann selbst.¹¹⁹ Warum aber dann die ganze Aufregung um Lüdemanns These von der Verwesung des Leichnams Jesu? Eines kann man Lüdemann nicht vorwerfen, er lege seine Karten nicht auf den Tisch, rede theologisch verklausuliert und verschleierte seine Positionen. Lüdemanns in radikaler Offenheit dargelegten Positionen zeigen aber, wie weit die Theologie es mit ihrer – um mit Balthasar zu sprechen – rationalisierenden «Domestizierung des Glaubens»¹²⁰ inzwischen gebracht hat.¹²¹

Die «wesentlichen Fragen des Christlichen», so Hans Urs von Balthasar, «sind heute unkämpft»¹²² und können nicht «durch einen taktischen Rückzug der

Orthodoxen in Verschanzungen»¹²³ umgangen werden. Auch wenn im Zentrum des theologischen Geschäfts nicht die theologische Streitschrift steht, so ist Balthasar doch davon überzeugt, dass «gute Apologetik nur liefert, wer gute und zentrale Theologie treibt», «die beste Apologetik» aber jener leistet, der «Theologie gültig darstellt»¹²⁴. Dabei ist es ein anerkanntes Prinzip der Apologetik, dass «Recht hat, wer mehr sieht, mehr zu umgreifen vermag, gerade auch Gegensätze und Spannungen, die anderswo isoliert, verabsolutiert auftreten. Das berechnete ›katholische Und‹ – gegen alle häretisierenden Auswahlstandpunkte – ist in Wahrheit kein lauer Kompromiss oder Synkretismus, sondern die – nochmals ›dramatische‹ – Kraft der Vereinigung dessen, was dem Menschen als hoffnungslos fragmentarisch erscheint»¹²⁵.

Die Theologie braucht den Polemos, die kämpferische Auseinandersetzung, die öffentliche Kritik, die sich freilich selbst der Kritik aussetzt. Der Polemos stand am Anfang der Theologie; auf ihn wird sie auch in Zukunft nicht verzichten können. Es ist jener Polemos für die «Gestalt des Katholischen», die ganze Wahrheit des Glaubens, der Balthasars Streitschriften prägt.

ANMERKUNGEN

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags vor der Balthasarstiftung am 17. Juni 2000 in Basel.

² Heraklit, Fragment 53 [44]: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griech.-dt., Bd. 1, hrsg. von W. Kranz, Dublin-Zürich 1971, 162.

³ D. Kemper, *Polemik I: Theologie*, in: HWP 7 (1989) 1029–1031, hier 1029.

⁴ Vgl. P. Henrici SJ, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: K. Lehmann – W. Kasper (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989, 18–61, hier 56.

⁵ H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 430.

⁶ *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 147–152.

⁷ Vgl. *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*, 149.

⁸ Vgl. *Anspruch auf Katholizität*, in: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 76.

⁹ Vgl. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 85.

¹⁰ Vgl. *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Freiburg 1993, 17–29.

¹¹ Vgl. *Cordula oder der Ernstfall*, Trier 1987, 75–84.

¹² Vgl. ebd. 85–97.

¹³ Vgl. ebd. 98–102.

¹⁴ Vgl. ebd. 15–46, 65–74, 103–110, 117ff.

¹⁵ Vgl. G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Stuttgart 1994 (Göttingen 1994).

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln 1978, 75.

¹⁷ Vgl. *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 253–262.

¹⁸ *Cordula oder der Ernstfall*, 92: «Hier fehlt deutlich eine *Theologia Crucis*, die uns Rahner bisher schuldig geblieben ist.»

¹⁹ Vgl. ebd. 85.

²⁰ K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Schriften zur Theologie VI* (1965), 277–298, hier 282.

²¹ H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, 88.

²² K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, 295.

- ²³ H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, 49.
- ²⁴ Ebd. 50.
- ²⁵ *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, 23.
- ²⁶ *Cordula oder der Ernstfall*, 96.
- ²⁷ Vgl. *Klarstellungen*, 49.
- ²⁸ Vgl. ebd. 50f.
- ²⁹ Ebd. 52.
- ³⁰ Ebd.
- ³¹ Vgl. *Theodramatik III: Die Handlung*, 255.260.
- ³² Vgl. R. Spaemann, *Bemerkungen zum Opferbegriff*, in: R. Schenk, *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 11-24.
- ³³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, 262: «Rahners Soteriologie entbehrt ... des entscheidenden dramatischen Moments».
- ³⁴ K. Rahner, *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie VI* (1965), 545-554, hier 549.
- ³⁵ *Schriften zur Theologie IV*, 89.
- ³⁶ H.U. von Balthasar, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, 64.
- ³⁷ *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, 7.
- ³⁸ *Schleifung der Bastionen*, Trier ⁵1989, 79f.
- ³⁹ Ebd. 54.
- ⁴⁰ Ebd. 46.40.
- ⁴¹ Ebd. 26.
- ⁴² Ebd. 27.
- ⁴³ Vgl. ebd. 47.
- ⁴⁴ Ebd. 29. Vgl. ebd. 74.
- ⁴⁵ *Prüfet alles, das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, 10.
- ⁴⁶ *Schleifung der Bastionen*, 37f.
- ⁴⁷ Ebd. 39.
- ⁴⁸ Ebd. 38.
- ⁴⁹ Ebd. 52.
- ⁵⁰ Ebd. 54.
- ⁵¹ Ebd. 74.
- ⁵² Vgl. ebd. 67-69.
- ⁵³ Vgl. ebd. 69.
- ⁵⁴ *Rechenschaft*, 7-9.13. - Zum «Primat der Glaubenskontemplation» vgl. *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, 80-85.
- ⁵⁵ *Cordula oder der Ernstfall*, 109.
- ⁵⁶ Vgl. *Klarstellungen*, 20f.
- ⁵⁷ Ebd. 70.
- ⁵⁸ Vgl. ebd. 104f.
- ⁵⁹ Ebd. 67.
- ⁶⁰ Vgl. ebd. 111-125.
- ⁶¹ *Neue Klarstellungen*, Freiburg ²1995, 92.94
- ⁶² Vgl. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, 27.
- ⁶³ Zum Ganzen vgl. *Neue Klarstellungen*, 52-61.
- ⁶⁴ Vgl. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, 79.
- ⁶⁵ Vgl. *Klarstellungen*, 158-169.
- ⁶⁶ Vgl. ebd. 84f.
- ⁶⁷ Vgl. ebd. 156. - Als «grotesk» und «geschmacklos» bezeichnet Balthasar jene Agapefeiern, bei denen sich Leute «zu einem Mahl zusammensetzen und einander recht liebhaben und Brötchen und Wein und sonst noch manches miteinander teilen und dabei unter anderem auch so fest an den großen Bruder Jesus denken, dass dieser dann auf einmal aus ihrer gemeinsamen Liebe koaguliert und sich auf ihren Tellern materialisiert. Entweder geht das nicht über ein [bloßes] Andenken hinaus, oder wenn es mehr ist, ist es ein magisch-spiritistischer Rest, den man austreiben muss» (ebd.

187). Ohne das mit dem Dienst der Leitung beauftragte priesterliche Amt gibt es für Balthasar keine Gewissheit, dass sich mir Christus unter den Zeichen von Brot und Wein schenkt (vgl. ebd. 188).

⁶⁸ Vgl. Kleine Fibel für verunsicherte Laien, 12.

⁶⁹ Klarstellungen, 91.

⁷⁰ Ebd. 89f.

⁷¹ Ebd. 89.

⁷² Vgl. Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann, in: *L'Osservatore Romano*, Nr. 8, 25. Februar 1977; Frauenpriestertum?, in: *Neue Klarstellungen*, 109–115; *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: *IKaZ* 25 (1996) 491–498. Ein Wiederabdruck des ersten und dritten Beitrages findet sich in: G.L. Müller, *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 252–258, 259–266.

⁷³ Vgl. H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, 67–70; *Neue Klarstellungen*, 109–115. Vgl. auch: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?, in: G.L. Müller (Hrsg.), *Frauen in der Kirche*, 252–258; *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: ebd. 259–266.

⁷⁴ Was dürfen wir hoffen?, Trier ²1989; *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg ³1999.

⁷⁵ Ausgelöst wurde sie durch eine Pressekonferenz von Balthasars in Rom, auf der er sich zur Frage der Hölle äußerte, sowie den in „Il sabato“ veröffentlichten Artikel «Katechese über die Hölle», der im gleichen Jahr ohne Wissen seines Autors auch im „Osservatore Romano“ abgedruckt wurde.

⁷⁶ Vgl. Was dürfen wir hoffen?, 11–23: Der Streitpunkt und die Anklage; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 9–16: Zur Lage.

⁷⁷ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 243–293.

⁷⁸ Ebd. 260.

⁷⁹ Ebd. 263.

⁸⁰ Ebd. 293.

⁸¹ Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2* (Studienausgabe): *Gottes Gnadenwahl I*, Zürich 1988, 175–191.

⁸² Ebd. 551. – Vgl. H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, 36f.76f; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 45.

⁸³ *Theodramatik IV: Das Endspiel*, 263.

⁸⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, 190.

⁸⁵ *Theodramatik IV: Das Endspiel*, 257.

⁸⁶ Ebd. 288.

⁸⁷ Ebd. 464.

⁸⁸ Vgl. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 38f.

⁸⁹ K. Rahner, *Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*, hrsg. und ausgewählt von H. Vorgrimler, München 1986, 97.

⁹⁰ Vgl. dazu J.-H. Tüick, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, 221–265 (Zu einer theodizeenahen Christologie im Horizont der radikalisierten Moderne nach Auschwitz. Eine Thesenreihe). Vgl. auch: ders., Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 364–381; H. Hoping – J.-H. Tüick, «Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: E. Christen – W. Kirchschräger (Hrsg.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext* (Theologische Berichte XXIII), Freiburg/Schweiz 2000, 71–107.

⁹¹ Vgl. H. Verwey, Das Leben als äußerster Horizont der Christologie, in: ders., *Christologische Brennpunkte*, Essen ²1977, 117–133, hier 120. Vgl. auch ders., Hölle – ewig?, in: Eckhard Lade (Hrsg.), *Christliches ABC. Heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung*, Bd. IV, Bad Homburg 1987, Gruppe 4, 5–15, hier 7f.

⁹² *Christologische Brennpunkte*, 121f.

⁹³ Vgl. Jak 2,13: «Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht».

- ⁹⁴ G. Marcel, *Structure de l'Espérance*, in: *Dieu Vivant* 19, Paris 1951, 80.
- ⁹⁵ H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 41.
- ⁹⁶ Vgl. G. Hermes, *Ist die Hölle leer?*, in: *Der Fels* 15 (1984) 250–256; ders. *Hoffnung auf das Heil aller?* Bei H.U. von Balthasar nichts Neues, in: ebd. 316–320; H. Schauf, *Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, in: *Theologisches* 178 (1985) 6253–6258; ders., *Selbstverzehrung des Bösen?* Einige Fragen an H.U. von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes, in: ebd. 6394–6396; K. Besler, *Die Hölle leere hoffen?* – Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalen Heil, in: *Theologisches* 16 (1986) 7255–7264; ders., *Die Hölle ist nicht leer, oder: Grenzen der Hoffnung*, in: *Theologisches* 16 (1986) 7329–7333.7359–7363.7455–7458; ebd. 17/1 (1997) 33–36; 37/2, 30–35; 37/3, 42–44; 37/4, 46–50.
- ⁹⁷ G. Hermes, *Hoffnung auf das Heil aller?*, 318b.
- ⁹⁸ Ders., *Ist die Hölle leer?*, 256a; 253a; 252a.
- ⁹⁹ H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 16.
- ¹⁰⁰ Vgl. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 9f.
- ¹⁰¹ Vgl. ebd. 14f.
- ¹⁰² G. Hermes, *Hoffnung auf das Heil aller?*, 317c–318a.
- ¹⁰³ H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 19f.
- ¹⁰⁴ Vgl. die Rezension *«Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion»* von J.B. Metz und J. Reikerstorfer zu dem von H. Wagner herausgegeben Buch *«Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem»* (QD 169, Freiburg-Basel-Wien 1998), hier besonders zum Beitrag von M. Striet (ThRv 95 [1999] 179–188, bes. 184f).
- ¹⁰⁵ Vgl. H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 10.
- ¹⁰⁶ Vgl. *Was dürfen wir hoffen?* 120–127.
- ¹⁰⁷ Vgl. ebd. 93–101; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 35.
- ¹⁰⁸ Vgl. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 58.
- ¹⁰⁹ Vgl. ebd. 20f.61.63–67.
- ¹¹⁰ Vgl. ebd. 60.
- ¹¹¹ Vgl. ebd. 59–70.
- ¹¹² Chr. Schönborn, *Nachwort*, in: *Schleifung der Bastionen*, 85–92, hier 88.
- ¹¹³ Vgl. H.U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975, 14.
- ¹¹⁴ Vgl. *Zur Unterscheidung der Geister*, in: *Pneuma und Institution*, 335.
- ¹¹⁵ So schon in: *Wer ist ein Christ?*, 111. – Vgl. *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990, 84f.
- ¹¹⁶ Vgl. *Integralismus heute*, in: *Diakonia* 19 (1988) 221–229.
- ¹¹⁷ Chr. Schönborn, *Nachwort*, 92.
- ¹¹⁸ Vgl. G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, 198.
- ¹¹⁹ Vgl. dagegen W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁵1974, 47–112; ders., *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 385–405; ders., *Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie*, in: ders., *Beiträge zur Systematischen Theologie I: Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, 308–318; ders., *History and the Reality of the Resurrection*, in: ebd. 319–326; L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; R. Schwager, *Die heutige Theologie und das leere Grab*, in: *ZKTh* 115 (1993) 435–450; B. Oberdorfer, *«Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?» Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann*, in: *KuD* 48 (2000) 225–240.
- ¹²⁰ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, 427–433.
- ¹²¹ Vgl. exemplarisch H. Küng, *Credo*, München 1992, 148f: *«Auferweckung meint positiv: Jesus ist nicht ins Nichts hineingestorben, sondern ist im Tod und aus dem Tod in jene unfassbare und umfassende letzte und erste Wirklichkeit hineingestorben, von jener wirklichsten Wirklichkeit aufgenommen worden, die wir mit dem Namen Gott bezeichnen. Tod ist Durchgang zu Gott, ist Einkehr in Gottes Verborgenheit». Nichts anderes versteht Lüdemann unter der Auferstehung Jesu: «Allerdings glaube ich, dass dieser Jesus durch den Tod nicht der Vernichtung anheimgegeben wurde ... Die im Glauben erfahrene Einheit mit Gott hat Bestand über den Tod hinaus – so die Einsicht des Glaubens»* (*Die Auferstehung Jesu*, 201f).

¹²² H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, 9.

¹²³ Ebd. 430.

¹²⁴ *Mein Werk*, 80f.

¹²⁵ Ebd. 82.

EDITORIAL

Newman und de Lubac: Erneuerung aus der Geschichte

In das Gedenkjahr zum zweihundertsten Geburtstag von John Henry Newman (geboren am 21. Februar 1801) fiel am 4. September auch der zehnte Todestag von Henri de Lubac. Über den Abstand von fast einem Jahrhundert hinweg haben diese beiden Wegbereiter einer erneuerten katholischen Theologie viel miteinander gemeinsam – nicht nur den Vornamen und das Kardinalat.

Für unsere Zeitschrift ist es eine selbstverständliche Pflicht, des zehnten Todestages von Henri de Lubac zu gedenken. Er war einer, vielleicht der massgeblichste Mitbegründer der internationalen Zeitschriftengemeinschaft «Communio». Schon ihr Name «Internationale katholische Zeitschrift Communio» verweist unüberhörbar auf de Lubacs Autorschaft. Die Katholizität der Kirche war ihm ein Herzensanliegen und in der communio, der durch die Eucharistie geeinten Gemeinschaft, erkannte er ihre Grundstruktur. Katholisch ist für ihn die Kirche, insofern sie die ganze menschliche Wirklichkeit in ihrer Vielfalt in sich aufnimmt und vollendet. Schon de Lubacs erstes grosses Werk, das auch die Theologie Hans Urs von Balthasars entscheidend mitgeprägt hat, trug den Titel «Katholizismus als Gemeinschaft» – im Französischen noch provozierender: «Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme».

Im Anhang zu diesem Werk hat de Lubac in ein Florilegium von Texten der Kirchenväter auch einen langen Text von John Henry Newman aufgenommen. Unter der Überschrift «Die katholische Fülle» soll Newman de Lubacs Auffassung der Katholizität erhellen und untermauern. Die Geistesverwandtschaft beider Autoren springt in die Augen. Beide verstehen sich in erster Linie als Humanisten und Historiker und erst auf dieser Grundlage als Theologen, ja beide haben sich gelegentlich sogar ausdrücklich dagegen verwahrt, als Theologen bezeichnet zu werden. Als Humanisten und Historiker ist ihnen am ganzen, auch ausserchristlichen, ja auch atheistischen Erbe der Menschheit gelegen, und sie versuchen dieses ins Christentum einzubergen. So ist ihre Theologie im besten Sinne des Wortes Apologetik. Beide lassen sich in ihrem Denken vor allem von der Theologie der Väterzeit und des Hochmittelalters leiten. Das Studium

der Kirchenväter hat Newman zur Konversion gebracht; von den Vätern hat de Lubac die Anregung zu seiner (von seinen Gegnern so bezeichneten) «neuen Theologie» empfangen. Ja, für die Idee der von ihm und Jean Daniélou betreuten Väterausgabe der «Sources chrétiennes» hat sich de Lubac ausdrücklich auf das Vorbild Newmans berufen.

Durch ihren Rückgriff auf die Väterzeit finden sich Newman und de Lubac beide mit dem Problem der Geschichte konfrontiert – mit Geschichte und Tradition als schier unerschöpflicher Quelle und Jungbrunnen theologischen Denkens. Ihr verschiedener Standpunkt lässt sie jedoch die gleiche Geschichte in verschiedener Perspektive lesen. Newman als Anglikaner musste einerseits einsehen, dass die katholische Kirche die geschichtliche Kontinuität für sich hat – dies namentlich mit Blick auf die Rolle des Papsttums bei der Bekämpfung des Arianismus. Andererseits muss er sich angesichts der offensichtlichen Lehrentwicklungen im Katholizismus aber auch fragen, in welchem Sinn sich diese Kontinuität durchgehalten hat. Das hat ihn dazu geführt, eine «Theorie von Ideen im historischen Prozess» zu entwickeln (Martin Brüske). Sein «Essay on the Development of christian doctrine» wird so zur theologischen Rechtfertigung für seine 1845 erfolgte Konversion zum Katholizismus.

De Lubac dagegen steht schon immer ungefragt in der geschichtlichen Kontinuität des Katholizismus. Ihm ist die Geschichte Fundgrube und Richtschnur für seine Theologie. Er ist ein unermüdlicher Sammler und Verwerter auch der entlegensten Texte, und er hat sich deshalb gerne als Dogmen- und Religionsgeschichtler eingestuft. Er bleibt aber nicht beim Sammeln stehen. Seine breite Textkenntnis erlaubt ihm, Fehlentwicklungen und Fehldeutungen zu entlarven und jede theologische Aussage in eine umfassende geschichtliche Perspektive hineinzustellen. Das ist das eigentlich «Neue» der «neuen Theologie»: dass sie das konkrete heilsgeschichtliche Denken der Väter und der Hochscholastik wiederentdeckt hat. Dabei musste sich de Lubac natürlich auch ausdrücklich Gedanken über die Dogmenentwicklung machen. Er liess sich dafür zweifellos von Maurice Blondel anregen; er bezeugt aber auch, dass er sich bei diesen Überlegungen «in die Linie Newmans gestellt habe» (Rudolf Voderholzer).

Wichtiger als diese methodologischen Überlegungen, denen sich unser Heft vor allem zuwendet (weil Newmans Stärke wohl vor allem im Methodologischen liegt) wäre das, was de Lubacs Aufarbeitung der Tradition inhaltlich zu Tage gefördert hat; es ist aber auch weit bekannter. Drei Hauptlinien zeichnen sich ab. Als erstes die konstitutive Ausrichtung des Menschen auf Gott, die für Thomas von Aquin noch eine Selbstverständlichkeit war, dann aber durch die Theorie von der «Natura pura» in Frage gestellt wurde. Es ist das Thema des bekanntesten und unauffindbarsten Werks de Lubacs, «Surnaturel». Es findet sich aber auch wieder in

seinen Studien zur Gotteserkenntnis und über den Atheismus und in seinen Verteidigungsschriften für Teilhard de Chardin. Es ist die Einsicht, die später der Konzilskonstitution «*Gaudium et spes*» zu Grunde liegen wird. Eine zweite Konzilskonstitution «*Lumen gentium*» ist mitgeprägt von der anderen Einsicht in die untrennbare Verflochtenheit von Eucharistie und Kirche, wie er sie de Lubac in seinem frühen Werk «*Corpus Mysticum*» aus den Vätern wiederentdeckt hat. Schliesslich findet die Konstitution über die göttliche Offenbarung «*Dei Verbum*» (jener Konzilstext, der wohl am meisten de Lubac verdankt) ihren Widerhall in seinen ausgedehnten Studien über die mittelalterliche Exegese und über den vierfachen Sinn der Schrift.

Viele dieser Studien mit ihrem konkret-geschichtlichen Denken, mit ihrer Transparenz auf die konkrete Heilswirklichkeit hin haben de Lubac in Gegensatz zum weitgehend ungeschichtlichen, statischen, weil begrifflich-deduktiven neuscholastischen Denken gebracht – ganz ähnlich wie sich Newman von der «Religion bloss begrifflicher Zustimmung» des zeitgenössischen Anglikanismus absetzen musste (Hermann Pius Siller). Auch de Lubacs Denken, das in der «Kraft der Inklusion das Hauptkriterium der Wahrheit» sieht (Balthasar), bewegt sich, wie jenes Newmans, in der Linie eines «*real assent*», einer Zustimmung als Lebensvollzug, die sich nicht auf blosse Begriffe bezieht, sondern der lebendigen Wirklichkeit begegnet. Der Unterschied zwischen beiden Denkern liegt darin, dass Newman in gut englischer Tradition diesen «*real assent*» psychologisch herausarbeitet, während er bei de Lubac unmittelbar theologisch, im natürlichen Gottesverlangen des Menschen abgestützt ist. Beide treffen sich jedoch darin, dass der heimliche Zielpunkt ihres Denkens die christliche Mystik ist.

In dieser Perspektive ist auch die Wirkungsgeschichte ihrer Theologie zu lesen. Für de Lubac haben wir bereits einige Hinweise gegeben. Er war einer der entscheidenden Inspiratoren der Konzilstheologie. Newman's «Lehre des konkret-geschichtlichen Werdens» (Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz) dagegen konnte, vermittelt durch Guardini, Przywara und Edith Stein, schon in den zwanziger Jahren in Deutschland einen ähnlichen Aufbruch des katholischen Denkens initiieren, wie es de Lubacs «neue Theologie» im Nachkriegsfrankreich getan hat.

Ein letztes, und eigentlich erstes, darf nicht vergessen werden: Konkrete Geschichtlichkeit bedeutet für beide Denker Kirche. Beide sind, grundlegend, ekklesiologische Denker, die ihr Kirchenverständnis auf das innerste, christologische, eucharistische und «providentialistische» Geheimnis der Kirche zurückführen. Aus dieser seiner tief theologischen Sicht des Mysteriums Kirche können wir bei de Lubac auch erhellende Lösungsansätze für das heute anstehende Problem der «Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen» finden. (Michael Figura).

Über die Kirche können wir jedoch nie nur in der dritten Person sprechen; immer finden sich in unserem Diskurs über die Kirche notwendig auch autobiographische Elemente. Und hier ist auch der Punkt, wo sich unsere beiden Autoren am nächsten kommen. Nicht nur, dass beide, jeder auf seine Weise, auch eine theologische Autobiographie geschrieben haben, Newman die «*Apologia pro vita sua*» und de Lubac das «*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*» («*Meine Schriften im Rückblick*»). Beide haben darüber hinaus die gleiche Erfahrung mit der katholischen Kirche gemacht, die sie doch beide innig liebten: Verdächtigungen, Verleumdungen und Einschränkungen seitens der Kirche, vor allem seitens römischer Theologen. Beide haben unter diesen Verfolgungen schmerzlich gelitten. Nicht von ungefähr zitiert de Lubac in seiner Autobiographie jene Newmans: «Am 14. Mai 1951 schrieb ich mir in ein Heft folgenden Text Newmans aus seiner *Apologia* (XVI) ab: «Was ich mit allen Kräften anprangere, ist der Plan, den Boden unter meinen Füßen abzugraben, die öffentliche Meinung gegen mich, J.H.N., zu vergiften, und den Kopf meiner Leser zum vornherein mit Verdächtigungen und Misstrauen gegen jedes meines Worte vollzustopfen. Ich nenne das Brunnenvergiftung.» Und de Lubac fügt desillusioniert hinzu: «Ich konnte aber nicht wie Newman öffentlich protestieren» (S. 287).

So bitter diese Kirchenerfahrungen waren, beide Theologen liessen sich davon nicht verbittern. Ihre Liebe zur Kirche erkaltete nicht, sie vertiefte sich vielmehr. Für Newman klärte sich das Verständnis der Providenz und de Lubac schrieb seine Meditationen über die Kirche. Spät, aber nicht zu spät, kam dann schliesslich auch die kirchliche Rehabilitierung. Beide wurden als Theologen zu einem Konzil eingeladen, Newman zum ersten, de Lubac zum zweiten Vaticanum. Newman lehnte ab, de Lubac nahm an und wurde zu einem entscheidenden Inspirator für eine ganze Reihe wichtiger Konzilstexte. Aus jenen Jahren stammt auch de Lubacs Freundschaft mit Karol Wojtyła, der als Papst dem 87-jährigen schliesslich die Kardinalswürde verlieh – genauso wie Newman mit 78 Jahren noch zum Kardinal erhoben wurde. Der Seligsprechungsprozess für Kardinal Newman, so hört man, geht gut voran, jener für Kardinal de Lubac muss erst noch eingeleitet werden.

*Peter Henrici SJ · Zürich
Weihbischof des Bistums Chur*

GÜNTER BIEMER · STAUFEN

JOHN HENRY NEWMANS AKTUALITÄT

Immer wieder vergewisserten sich nachdenkliche Christen der argumentativen Kraft, die von Newmans Leben und Werk ausgeht. Nach dem Ersten Weltkrieg stellten Matthias Laros, Theodor Haecker, Erich Przywara u.a. seine Schriften und Gedanken zur Diskussion; nach dem Zweiten Weltkrieg haben Newmanforscher aus vielen Ländern bei den International Newman Conferences (Nicholas Theis u.a.) das im zeitlichen Abstand deutlicher und wichtiger gewordene Glaubens- und Hoffnungspotential aus Newmans Gedanken und Gebeten in die Öffentlichkeit gebracht. Diese Bedeutsamkeit Newmans hat ihren Grund: Die Genauigkeit seines Denkens, die Weite seiner Vision von Kirche und die Treue seines Glaubens an den Dreieinen Gott prägten alle Tage seines langen Lebens. Wo immer man seine Tausende von Buchseiten öffnet, – ob bei Kontroverse, Dialog oder Meditation, ob in der Poesie oder in wissenschaftlichen Abhandlungen, selbst in seiner reichen Korrespondenz, – immer begegnet man Gott als dem eigentlichen Thema seines Lebens. Noch am 7. Januar 1887 schrieb der greise Kardinal zum letzten Mal eigenhändig einen längeren Brief an einen ihm relativ unbekannten Korrespondenten aus Edinburgh. Darin nahm er zur Lage der Religion in der künftigen Gesellschaft Stellung: «In diesen Tagen der religiösen Indifferenz und des Unglaubens ist es schon seit langem meine Hoffnung und mein Trost gewesen, daran zu denken, dass in den Herzen vieler ein stiller und verborgener Prozeß vor sich geht, der im Blick auf den Status der Religion eindeutig ein Werk der Göttlichen Vorsehung ist, wie es die Welt noch nie gesehen hat, – auch wenn er seine Grenze und seine Tragweite nicht in dieser oder in der nächsten Generation erreichen mag. – Dabei spielt in der Tat ein Jahrtausend keine Rolle. Er wird zu einer öffentlichen Meinung, zu kraftvoller Ausbreitung und Hochschätzung und dadurch zu Einfluß und Blüte der göttlichen Wahrheit auf der ganzen Welt führen.»¹

GÜNTER BIEMER, geb. 1929; Priesterweihe 1955; Dr. theol. 1959; habil. 1967; o. Prof. für Pastoraltheologie in Tübingen 1967-70, für Pädagogik und Katechetik in Freiburg i.Br. 1970-94; Vorsitzender der Internationalen Deutschen Newman-Gesellschaft; Herausgeber der Cardinal Newman Studien (18. Bd.; P. Lang Verlag).

Der Korrespondent war ihm für diese hoffnungsvolle Langzeitperspektive dankbar.

Im Blick auf die unmittelbare Zukunft und den wachsenden Einfluß der säkularisierten Gesellschaft² hatte Newman zwei Jahre zuvor geschrieben: «... Es hat seit der Entstehung des Christentums noch nie eine Zeit gegeben, zu der sie (die Gesellschaft, GB) zusammen mit den überreichen zeitlichen Vorteilen, die sie uns verschafft, so viel Gelegenheit hatte, ein schlimmer Feind der Religion und der religiösen Wahrheit zu sein, wie wohl in den Jahren, die nun für die Menschheit anbrechen. ...»³ Newman hatte besonders in seiner katholischen Zeit gehofft, seine Zeitgenossen auf diesen Ansturm vorbereiten zu können. Bekanntlich war es sein «Kreuz», dass er daran von maßgebenden Vorgesetzten gehindert wurde. Also richtete er seine Hoffnung auf die künftige Wirkung seiner Schriften und betete um deren Fruchtbarkeit. So schrieb er, als man ihm die Redaktion des «Rambler» entzogen hatte, an einen Freund: «Wenn ich gestorben bin, sieht man vielleicht, dass Leute mich abhielten, ein Werk zu tun, das ich wohl hätte tun können. Gott waltet über allem. Natürlich ist es entmutigend, nicht in die Zeit zu passen ...»⁴ – Es ist berechtigt zu sagen, dass Newmans Kairos spätestens in der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils begonnen hat. Eine Bemerkung aus einem Briefentwurf von 1862 bekam prophetische Bedeutung: «Ich, der ich die entgegengesetzte Ansicht vertrat, dachte an die aktiven Geister und an die künftige Generation».⁵ Papst Johannes Paul II. schrieb zu Newmans 200. Geburtstag: «Die besondere Sendung, die Gott ihm anvertraut hat, garantiert, dass John Henry Newman jeder Zeit und jedem Ort und jedem Volk gehört.»⁶ Auf welche Weise die Aktualität des heiligmäßigen Kardinals heute aufweisbar ist, soll an drei zentralen Orten seines Denkens skizziert werden.⁷

1. Wahrheit und Identität: Die Verantwortung für das eigene Denken⁸

Zu den grundlegenden Partien der *Grammar of Assent* gehört Newmans Beschreibung der Tätigkeit des Geistes. Es geht Newman in diesem Essay besonders um den Legitimierungsnachweis des Glaubensaktes vor der Vernunft. Dazu arbeitet er die Funktion der persönlichen Folgerungsfähigkeit heraus, für die er bekanntlich den Begriff *Illative sense* erfindet. Da Newmans theologische Anthropologie einschließlich seiner durchaus aktuellen Gewissensauffassung in diesem Begriff gründet, beginne ich damit, dessen Einführung in der Zustimmungslehre nachzuzeichnen.

Der informelle Folgerungssinn zur Vergewisserung der konkreten Dinge des Daseins ermöglicht auch den Zugang zur Selbstbegründung der eigenen Person. Der Folgerungssinn ist die ganz persönlich gestaltete und in der eigenen Biographie verwurzelte Urteilsfähigkeit des menschlichen Geistes:

«Ich bin, was ich bin, oder ich bin nichts. Ich kann über mein Sein nicht denken, reflektieren oder urteilen, ohne gerade von dem Punkt auszugehen, den ich im Folgerungsprozess anziele. All meine Ideen sind Annahmen (assumptions), und ich bewege mich immer im Kreis. Ich kann nicht umhin, mir selbst zu genügen, denn ich kann mich nicht zu etwas anderem machen. Und mich ändern heißt (in diesem Sinn, GB), mich vernichten. Wenn ich nicht von mir selbst Gebrauch mache, habe ich kein anderes Selbst, um es zu gebrauchen. Meine einzige Aufgabe ist, zu ermitteln, was ich bin, um es in Gebrauch zu setzen. ... Was ich zu ermitteln habe, sind die Gesetze, unter denen ich lebe. Die erste elementare Lektion meiner Pflicht ist, mich den Gesetzen meiner Natur zu unterwerfen ... Wahrheiten wie diese ... werden durch alles illustriert, was wir sonst in der Natur beobachten. Jedes Wesen genügt im wahren Sinne sich selber ... – Was ist die Eigenart unserer Natur im Gegensatz zu den niederen Lebewesen, die uns umgeben? Sie besteht darin, daß der Mensch ein in seiner Vollkommenheit ... fortschreitendes Wesen ist. ... Andere Wesen sind vom ersten Augenblick ihrer Existenz an vollendet Der Mensch aber beginnt mit nichts (Verwirklichtem)».

Der Lebensverlauf des Menschen vom Kind zum Jugendlichen, zum Erwachsenen, zum alten Menschen kann in dieser Perspektive als Abnehmen des jeweils Möglichen und als Zunahme des jeweils schon Verwirklichten begriffen werden. Ein etwas anderer Begriff von «Selbstverwirklichung»:

Der Mensch «schreitet so stufenweise vor zu der Fülle seiner ursprünglichen Bestimmung. Auch ist dieser Fortschritt kein mechanischer und kein notwendiger; er ist den persönlichen Bemühungen eines jeden Individuums der Gattung überlassen. Jeder von uns hat das Vorrecht, seine fragmentarische und rudimentäre Natur zu vervollständigen und aus den lebendigen Elementen heraus, mit denen sein Geist das Dasein begann, seine eigene Vollkommenheit zu entwickeln. Es ist seine Gabe, der Schöpfer seiner eigenen Zulänglichkeit und, mit Emphase gesagt, selbst-geschaffen zu sein.»⁹

Um die Aufgabe seiner Selbstgestaltung erfüllen zu können, ist der Mensch von Natur aus mit jener Kraft, «zu beurteilen und zu schließen» ausgestattet, die Newman, «wenn sie zu ihrer Vollkommenheit gelangt ist, den Folgerungssinn (Illative Sense)» nennt: Dieser «bezeichnet die Fähigkeit, die den Geist bei den Angelegenheiten der Lebensführung leitet.» Er ist «das autoritative Orakel, das unseren Pfad zu bestimmen hat ... Er ist in den Geist des Individuums gelegt, das somit sein eigenes Gesetz ist, sein eigener Lehrer und sein eigener Richter in diesen speziellen Fällen der Pflicht, die ihm persönlich eigen sind. Er kommt aus einer erworbenen Geisteshaltung, wenn er auch seinen ersten Ursprung in der Natur selbst

hat. Und er wird geformt und zur Reife gebracht durch Praxis und Erfahrung.»¹⁰

In diesem Zusammenhang verweist Newman darauf, daß das Individuum auf solche Weise auch die eigene Zuständigkeit seines Geistes beurteilt, z.B. ob und inwieweit bestehende Wahrscheinlichkeiten, die in gehäufte Weise für einen bestimmten Sachverhalt sprechen, ausreichend sind, um eine Entscheidung aus persönlicher Gewißheit (*certitude*) zu tragen. Da also der Folgerungssinn in konkreten Sachverhalten (*Illative sense*) nicht nur eine naturwüchsige Fähigkeit des Geistes ist, sondern Ergebnis der persönlichen Praxis im eigenen Lebenslauf, bezeugt er auch die Geübtheit eines Menschen im Umgang mit guten oder bösen Prinzipien, religiösen oder areligiösen Werten, analog der körperlichen Geschmeidigkeit eines Sportlers im Vergleich zu einem Ungeübten. Folglich werden, wie Newman sagt, ein Verbrecher und ein Heiliger mit ihrem Folgerungssinn ganz verschiedene Dinge für möglich halten.

Es gibt keinen anderen «Prüfstein der Wahrheit ... außer dem Zeugnis, das der Geist selbst von der Wahrheit gibt». Es ist die Vernünftigkeit der faktischen Vernunft, auf die Newman seine Wahrheitsfindung gründet, wenn er mechanische, apriorische Systeme kritisch hinterfragt, um sich phänomenologisch beim Vernehmen der Wirklichkeit selbst zu orientieren. Seine Annahme (*assumption*), die er voraussetzt, ist die Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Der Basistext seiner Argumentation geht von der Struktur der Schöpfung aus:

«Wie die Struktur des Universums zu uns spricht von dem, der es schuf, so sind die Gesetze des Geistes der Ausdruck nicht bloßer feststehender Ordnung, sondern Seines Willens ... Aber da es nun gerade eine ihrer Funktionen ist, mir von Ihm zu erzählen, so werfen sie dadurch einen Widerschein auf sich selbst und ich setze an die Stelle der Resignation in mein Schicksal – eine freudige Mitwirkung an einer allwaltenden Vorsehung.»¹¹

Diese theologische Begründung der Struktur des Universums und der Gesetze des Geistes ist «das Herzstück der Lehre vom Folgerungssinn ... Damit hat Newman begründet, warum die Pflicht gegen die eigene Natur als Pflicht gegen Gott aufgefasst werden darf», so *Roman Siebenrock*: «Gott will (von uns) nicht an unserer faktischen Natur vorbei gefunden werden, sondern unsere konkrete Verfasstheit ist der eigentliche Weg zu ihm ...»¹² Die Verantwortung nicht nur für das eigene Denken und Handeln, sondern für die Gestaltung des Denkvermögens selbst im Bereich des Persönlichen macht Newmans Interesse an Erziehung und Bildung plausibel.¹³

Adrian J. Boekraad bezeichnete Newmans Erkenntnislehre als «The Personal Conquest of Truth» (Die persönliche Eroberung der Wahrheit) und wies darauf hin, dass Newman schon in frühen Predigten zu diesem

Zweck moralpädagogische Analysen und Postulate aufstellte, die, im nachhinein gesehen, die Tätigkeit des *Illative sense* stimulieren: Selbsterkenntnis sei die Voraussetzung für die Erkenntnis der Wahrheit, so Newman in einer Predigt über «Geheime Fehler» (1825). «Wenn man die geoffenbarte Wahrheit nur mit Augen und Ohren aufnimmt (– und keine Konsequenzen für sich selbst daraus zieht – GB), glaubt man an Worte, nicht an Tatsachen; man betrügt sich selbst. ... Ohne Selbsterkenntnis habt ihr keine Wurzel in eurer Person selbst. Eine Zeitlang hält man aus, aber in Bedrängnis und Verfolgung wird der Glaube nicht durchhalten...» Daraus folgert Boekraad: Nur der «persönliche Anhalt an der Wahrheit ... hat einen solchen Einfluss auf unser ganzes Sein und Verhalten, dass unser eigenes Selbst zum Beweis für die Wahrheit wird, an die wir uns halten.»¹⁴

Auf eine besondere Art der Aktualität des persönlichen Denkansatzes von Newman macht Martin X. Moleski, ein Schüler von Kardinal Avery Dulles, aufmerksam. Moleski vergleicht die Erkenntnislehre Newmans mit der von Michael Polanyi. Michael Polanyi (1896–1976), der an der Universität von Manchester Physikalische Chemie lehrte, publizierte 1957 eine erkenntnistheoretische Studie über «Personal Knowledge». Sein Interesse galt dem Nachweis, dass auch in der naturwissenschaftlichen Forschung «die beste Alternative zum Ideal der wissenschaftlichen Objektivität (detachment)» die persönliche Engagiertheit (commitment) im Erkenntnisprozess sei. Es genüge nicht, intersubjektiv experimentell zu forschen, vielmehr sei der Forscher selbst in eigener Person «berufen, nach der Wahrheit zu suchen»¹⁵. – Ein Jahrzehnt später schrieb Polanyi in «The Tacit Dimension» (1967): «Ich werde das menschliche Wissen neu betrachten, indem ich von der Tatsache ausgehe, dass wir mehr wissen als wir aussagen können.» Martin Moleski weist eindrucksvoll nach, dass Polanyis «intuitive Kräfte», die «stillschweigend Gründe» hervorbringen, Newmans «*Illative sense*» entsprechen, der induktiv Erkenntnisse über konkrete Sachverhalte erbringt. Auf verschiedenen Ebenen wiederholt er Polanyis Formel: Das Wort, das in Worte gefasst werden kann, ist nicht das wirkliche Wort.»¹⁶ Der Gedanke, der zum Ausdruck gebracht wird, ist nicht der wirkliche Gedanke. «Der Glaube, der in Worte gesetzt werden kann, ist nicht der wirkliche Glaube.» Das entspreche der Aussage Newmans: «Das Denken (ist) zu scharf und zu mannigfaltig, ... seine Wege (sind) zu persönlich, ... seine Materie (ist) zu vielfältig und kompliziert, um sich in die Netze irgendeiner Sprache von noch so großer Subtilität und Reichweite einfangen zu lassen.»¹⁷ Moleski zieht die Konsequenz und nennt seine Analyse des Glaubensvollzugs nach Newman «Persönlicher Katholizismus».

Johannes Artz bezeichnete Newmans Verständnis des informellen Folgerungssinnes als «intellektuelles Gewissen» und brachte damit die beiden

Intentionen zum Ausdruck, die Newman mit dem persönlichen Erkennen verbindet: das Verlangen, Wirklichkeit zu erfassen und nicht nur Sätze (also Wahrheit im konkreten) und die geistige Verantwortung, die die Person mit jeder ihrer Entscheidungen bzw. Urteile übernimmt. Der Illative sense vollzieht formal besehen dieselbe Geistesbewegung wie das Gewissen, jener im noetischen Bereich, dieses im ethischen. Damit soll ein erster Bereich abgeschlossen sein, der Newmans Aktualität für die Bestimmung der Wahrheit und Identität aufzeigt.

2. Kirche – die unvergleichliche Gemeinschaft aus der Wirkungsgeschichte der Inkarnation

Newman betont im Essay on the Development die von Gott institutionell garantierte Zuverlässigkeit der Offenbarungsüberlieferung. Diese institutionelle Garantie ist die Kirche. Den Zusammenhang zwischen göttlicher Herkunft der Offenbarung und der einen wahren Kirche, – «the one true Fold of our Saviour» –, durch deren unfehlbares Lehramt die ungebrochene Tradierung gedeckt ist, formuliert Newman in folgenden Sequenzen: «Wenn es eine Entwicklung geben muss, da die Offenbarung eine Gabe des Himmels ist, hätte Gott, der sie gegeben hat, sie im Grunde (virtually) nicht gegeben, wenn er sie nicht vor der Entstellung und Verderbnis gesichert hätte, die naturnotwendigerweise durch die Entwicklung über sie kommt. Oder in anderen Worten: Jene durch die Generationenfolge währende geistige Tätigkeit (intellectual action), die das Organ der Entwicklung ist, muss insoweit unfehlbar sein in ihren Entscheidungen (determinations), als sie den Anspruch erhebt, in den Dienst der Offenbarung gestellt zu sein.»¹⁸

Die Kirche ist für Newman der Hort der Wahrheit; jedoch nicht in platonischer Entzogenheit, sondern gerade als Auseinandersetzung in den geschichtlichen Abläufen. Schon als Theologe der Via Media hatte Newman in den «Lectures on the Prophetical Office of the Church» von 1836/37 die Offenbarungstradierung dual formuliert: als *episkopale* Tradition, die – in Gestalt der verschiedenen Symbola – in wörtlich unveränderter Weise die Botschaft mündlich weitergibt; und anderseits als *prophetische* Tradition. Diese umfasst in je neuen Formen der Glaubensbekundung die Resultate offizieller liturgischer Texte ebenso wie individueller Glaubenszeugnisse von generationsübergreifender Bedeutung u.a. Spätestens seit seiner letzten Universitätspredigt vom 2. Februar 1843 bringt Newman die Summe seiner Überlegungen über das Verhältnis von Glaube, Vernunft und Geschichte auf den Begriff «*Entwicklung*» (development) und sieht als Modell dafür Maria, die Mutter Jesu, nach dem Motto der Predigt: «Aber Maria behielt (kept) alle diese Dinge und erwog sie in ihrem Herzen.»¹⁹

– Die Entwicklung der christlichen Lehre als Thema der Theologie durch die Ausarbeitung von Kriterien (notes) einer wahren, echten und authentischen Entfaltung überhaupt diskutierbar gemacht zu haben, sichert Newman einen bleibenden Platz unter den Lehrern der Kirche. An einem seiner sieben Kriterien soll exemplarisch die Aktualität seines Entwicklungsgedankens dargestellt werden: an der Kontinuität der Prinzipien.

Die *Prinzipien* stehen für die inneren Aspekte, für die Antriebskraft und Selbigkeit des Christentums in seiner Entfaltung durch die Zeit und Geschichte aus einem einzigen Zentralprinzip: «Ich möchte die *Menschwerdung* als die zentrale Wahrheit des Evangeliums betrachten und als die Quelle, aus der wir alle seine Prinzipien zu schöpfen haben».²⁰ Als erstes Beispiel der aus der Inkarnation sich ergebenden einzelnen Prinzipien nennt Newman das «Prinzip des Dogmas, d.h. übernatürliche Wahrheiten, (sind) unwiderruflich der menschlichen Sprache anvertraut, – unvollkommen, weil diese menschlich ist, aber definitiv und notwendig, weil von oben gegeben»²¹. Es zeigt sich: Die inkarnatorische Struktur gibt den christlichen Prinzipien die unverwechselbare Besonderheit. Dadurch unterscheidet sich das Christentum «von allen anderen religiösen, ethischen und politischen Systemen, die die Welt jemals gesehen hat». Weitere Beispiele der Ausfaltung: Das *Prinzip des Glaubens* ist das Korrelat zum Dogma, weshalb das göttliche Wort mit absoluter Zustimmung vom Glaubenden aufzunehmen ist. Im *Prinzip der Theologie* eröffnet der Glaube dem Akt der Reflektion den Weg der Forschung. Das *sakramentale Prinzip* macht erfahrbar, dass die Menschwerdung eine göttliche Gabe ist, die durch ein materiell wahrnehmbares Medium empfangen wird. Das *Prinzip des «mystischen Sinnes»* lotet aus, wie im Text der Heiligen Schrift menschliche Sprache göttliche Inhalte zum Ausdruck zu bringen hat. Von derselben inkarnatorischen Struktur sind: das Prinzip der Gnade, das Prinzip der Askese, das Prinzip der Bosheit der Sünde usw. Während sich die Ausdrucksgestalten in verschiedenen Epochen ändern können, ist die Selbigkeit der Prinzipien eine der Garantien für die Identität der Lehre in der Glaubensgemeinschaft.

Es ist die aus dem gott-menschlichen Prinzip sich ergebende, im Konzil von Chalkedon (451) endgültig formulierte christologische Relation «göttlich-menschlich», die Newman in der Struktur der Kirche wiederfindet. Dem römischen Dogmatiker Giovanni Perrone erklärt Newman in dessen Sprachspiel seinen Entwicklungsgedanken der *Überlieferungsgemeinschaft* Kirche an der fruchtbaren *Spannung zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven Wort Gottes*. Das «Objektive Wort Gottes» ist «das von Jesus Christus den Aposteln und von diesen der Kirche für alle Jahrhunderte übergebene» Glaubensgut (depositum fidei). Das «Subjektive Wort Gottes» ist die apostolische Glaubensbotschaft, wie sie «im Geiste der einzelnen

Glaubenden wohnt» und durch deren lebendige Auseinandersetzung damit in jeder neuen Epoche stets neue Aspekte hervorbringt. Dieser Prozeß «ist gewissermaßen die Philosophie Gottes». Ob und in welchem Maße diese so entstehende «prophetische Tradition» nach entsprechender Zeit die Dignität des Objektiven Wortes Gottes erhält, entscheidet unter der Leitung des Heiligen Geistes das (unfehlbare) Lehramt der Kirche durch seine Glaubensdefinitionen; denn eben dabei «geht der subjektive Sinn der Kirche in objektive Dogmen über.»²²

Aktuell wurde Newmans Entwicklungsgedanke in Kapitel 2 über «Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung» in der dogmatischen Konstitution «*Dei Verbum*» des Zweiten Vatikanischen Konzils, und ich kann mir nicht vorstellen, dass die folgenden Formulierungen ohne seine Gedanken, die natürlich von anderen Theologen wie Karl Rahner weitergedacht wurden, in einem Konzilstext stünden: «Die Kirche führt in Lehre, Leben und Liturgie durch die Zeiten alles weiter und übermittelt allen Geschlechtern, was sie selbst ist, alles, was sie glaubt. Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19 u. 51) ...; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen ... Der Heilige Geist ... führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und lässt das Wort Gottes in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16)».²³

3. Zur Bedeutung von Amt und Laien in der Kirche

Um Newmans vieldiskutierten Beitrag zu einem neuen Verständnis der Laien und ihrer Bedeutsamkeit für die Kirche unvoreingenommen zu werten, scheint es mir nötig, den fünffachen «Sitz im Leben» dieser Thematik bei Newman zu beachten:

a. Die Stellung der Bischöfe in der frühen Kirche der ersten fünf Jahrhunderte und das Zusammenwirken von Bischof und Laien, wie er es exemplarisch zwischen Athanasius und den Gläubigen von Alexandrien gespiegelt sah, prägte Newmans Idealbild von Amt und Gemeinde in der Kirche. Die erste Niederschrift findet sich in der 1832 als Manuskript abgeschlossenen Studie «*The Arians of the Fourth Century*».

b. Eines der vordringlichen Reformanliegen, zu dem Newman in «*Tract Nr. One*» im September 1833 seine Mitbrüder im Priesteramt und die Bischöfe der Anglikanischen Kirche aufruft, ist die Rückbesinnung an die durch die Handauflegung empfangene Weihe und Teilhabe an der

apostolischen Sukzession, womit die Verantwortung für Gemeinden verbunden ist. In seinen Vorlesungen über das «Prophetical Office of the Church» von 1836 entfaltet Newman die Theologie einer Kirche des «Mittleren Weges», deren Lehramt auf die Heilige Schrift und die Tradition der Väterkirche als Glaubensquellen festgelegt ist; gleichwohl aber lässt die Kirche innerhalb dieses Spielraums auch durch Laien Wachstum und Leben zu (Prophetical Tradition).

c. Als Katholik ermuntert Newman 1851 in seinen «Lectures on the Present Position of Catholics in England» die Laien, sich zu Glaubenszeugen für die römisch-katholische Kirche in England zu qualifizieren. Und 1859, als er für seinen Appell, die Laien als Glaubenszeugen zu konsultieren, angegriffen wurde, liefert er die Beweisstellen für die theologische Legitimität seiner Auffassung aus der Dogmengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts.

d. In seiner letzten größeren Abhandlung, dem Vorwort zur 3. Auflage der «Lectures on the Prophetical Office» von 1877, ergänzt Newman seine auf das Lehramt reduzierte anglikanische Ekklesiologie um das Priester- und Hirtenamt.

Ich konzentriere mich auf die, wie mir scheint, wichtigsten thematischen Aussagen von 1859 und 1877. – In seinem Aufsehen erregenden Artikel «Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre» behauptet Newman lediglich, obwohl aufsehenerregend: Die Laien als Volk Gottes sind qualifizierte Zeugen für den überlieferten Glauben. «Weil die Gemeinschaft der Gläubigen einer der Zeugen für die Tatsache der Überlieferung offenkundiger Wahrheiten ist und weil ihr Konsens in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist», darf auf dieses Zeugnis bei der Definition von Glaubenslehren nicht verzichtet werden. Er beschreibt sein Postulat, das für ihn eher ein Fazit der Überlieferungsgeschichte als eine Neuheit ist, in folgender Weise:

«Ich kann, denke ich, mit Recht sagen, dass die apostolische Tradition, die der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern auf die Art eines Ganzen anvertraut ist, zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise hervortritt: bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehre, bald durch das Volk (Gottes, GB), bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten; auch durch Ereignisse, Kontroversen, Bewegungen und all die anderen Phänomene, die man unter dem Namen Geschichte zusammenfasst. Daraus folgt, dass keiner dieser Kanäle der Tradition geringschätzig behandelt werden darf. Dabei gebe ich gleichzeitig durchaus zu, dass die Gabe der Beurteilung, Unterscheidung, Definition, Verkündigung und Einschärfung irgendeines Teiles

der Tradition einzig und allein der lehrenden Kirche (*ecclesia docens*) obliegt. Der eine wird mehr die eine Seite der Kirchenlehre betonen, der andere eine andere. Ich für meinen Teil habe mich daran gewöhnt, großes Gewicht auf den *Consensus fidelium* zu legen ...»²⁴

Hier wird der Newman der Realisierung (Verwirklichung) deutlich erkennbar, der in einer Predigt über «Erkenntnis des göttlichen Willens ohne Gehorsam» (vom 2. September 1832) gesagt hatte: «Wissen ist nichts im Vergleich zum Tun», und damit an das Prinzip seiner Predigt vom 22. Januar desselben Jahres über «Persönlicher Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit» logisch angeknüpft hatte. Er setzt sein Vertrauen auf die geistgewirkte Überlieferung des Evangeliums durch dessen Verkörperung in lebendigen Glaubenszeugen. Und *die Bedeutungsspitze seines Realisierungsgedankens ist der Heilige*. «Ein lebender Heiliger, selbst wenn es nur einen gäbe, ist ein Unterpfand der ganzen unsichtbaren Kirche», sagt der Prediger der St. Marienkirche am 14. September 1834.²⁵

Newman läßt in seinem Artikel keinen Zweifel an dem jeweils anderen Stellenwert, den er dem Lehramt einerseits und dem Glaubenszeugnis der Laien andererseits zuerkennt. Bedeutsamer jedoch ist für ihn die Bemühung um die Gemeinsamkeit beider. «Obgleich die Laien in Sachen des Glaubens ein Spiegelbild oder Echo des Klerus sein mögen, so ist doch in der *conspiratio* von Hirten und Gläubigen etwas, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist.» Dieses Etwas illustriert Newman am Beispiel der Vorbereitung zur Dogmatisierung des Glaubenssatzes von der ohne Erbschuld empfangenen Gottesmutter Maria (1854). «Papst Pius hat uns bei seiner Art und Weise des Dogmatisierens ein verpflichtendes Modell gegeben, wie die Gefühle der Laienschaft zu berücksichtigen sind, trotz aller Fülle von Beweisen, die die Bischöfe bereits erbracht hatten.»²⁶ – Newman tritt also ganz eindeutig für eine Konsultierung und damit für eine indirekte Beteiligung des Gottesvolkes an Glaubensdefinitionen ein, weil aus dem Zusammenwirken von Hirten und Laien leichter eine Be-Geisterung (*conspiratio*) folge: «Ich glaube sicher, daß die lehrende Kirche glücklicher daran ist, wenn sie solch begeisterte Anhänger um sich hat ..., als wenn sie die Gläubigen vom Nachdenken über ihre göttlichen Lehren und vom Mitfühlen ihrer göttlichen Betrachtungen abhält.»²⁷

Newman geht es nicht um eine Lehrautorität des Gottesvolkes, wenn damit die klassische Auffassung vom Lehramt der Kirche gemeint ist. Das wäre die Unterstellung einer Demokratisierungstendenz, die er nie vertreten hat. Es geht ihm vielmehr um die Autorität des verwirklichten Glaubens, die als Zeugnis aus der Glaubenspraxis bzw. als Glaubenszeugnis des praktisch gewordenen Glaubens, Hoffens und Liebens in den Prozess der Offenbarungsüberlieferung – durch das Lehramt – eingebracht werden soll. Newmans Forderung beruht auf der Autorität des Glaubenszeugnisses der

Praxis, die sich logischer- und theologischerweise nach seiner Auffassung der Autorität ein- und unterzuordnen hat. *Das prophetische Element in der Tradierung des Glaubens*, das er einst in seinen «Vorlesungen über das prophetische Amt der Kirche» (1837) in Spannung zum bischöflichen herausgestellt hatte und das er als Subjektives Wort Gottes in der gesamten Dynamik der «Entwicklung der christlichen Lehre» in die Zuordnung zum Objektiven Wort Gottes gestellt sah (1847), hatte er nun als *sein besonderes und epochales Anliegen* deutlich gemacht. Es war die Qualifikation der Laien für den großen Auftrag, den die Kirche im bevorstehenden Glaubenskampf, auf den nach Newmans Auffassung alle Zeichen hinwiesen, in Angriff nehmen sollte. «Von Anfang an ist Bildung in diesem weiten Sinn des Wortes stets meine Grundrichtung gewesen», schreibt Newman Anfang der 60er Jahre in einer Selbstvergewisserung während seiner schwierigsten Lebensphase.²⁸

Ein Jahrhundert später wurde im II. Vatikanischen Konzil feierlich als katholische Lehre formuliert, was Newmans Anliegen war: «Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und die Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2,17–18; Apk 19,10) ...»²⁹ – Allerdings leben Katholiken heute nicht mehr als abgeschirmte Population mit einem gemeinsamen Glaubensverständnis wie zu Newmans Zeit, sondern als disperses Publikum inmitten einer marktwirtschaftlich und hedonistisch dominierten Gesellschaft. Deshalb ist es durchaus verständlich, Jan Henrik Walgrave 1985 die Frage nach der Konsultationswürdigkeit der katholischen Laien in der gegenwärtigen Situation neu gestellt hat. Wie sie zu beantworten sein wird, müssen faktische Umfrageergebnisse zeigen. Prinzipiell aber bleibt Newmans Postulat gültig, wie das letzte Konzil durch seine Umschreibung bestätigt hat.³⁰

In einem seiner systematischsten Texte, im «Preface to the Third Edition of the Prophetical Office»³¹ von 1877 handelt Newman von den Ämtern der Kirche. Schon 1836 hatte er das priesterliche Amt nur aus Zeitgründen nicht berücksichtigt, wie er im Vorwort zur ersten Auflage schreibt. Newmans zentrale Absicht ist es, die Kirche als Stellvertreterin Jesu Christi, des erhöhten Herrn, darzustellen. Folglich findet er es spezifisch, dass die Kirche eine dreifaltige Struktur hat und, entsprechend ihrem Herrn, «Prophet, Priester und König» ist. Die Kirche hat «drei Ämter, die unteilbar, wenn auch verschiedenartig sind, nämlich das Lehramt, das Hirtenamt und das Priesteramt». In seinen folgenden Ausführungen konjugiert Newman diese dreifache Struktur in immer neuen Perspektiven:

«Das Christentum ist also zugleich Philosophie, gesellschaftliche Macht und Gottesdienst. Als Religion ist es heilig, als Philosophie ist es apostolisch, als gesellschaftliche Macht wie ein Imperium, d.h. (es ist) eins und umfassend (katholisch). Als Religion ist der Mittelpunkt seines Wirkens der Hirte und die Herde, als Philosophie sind es die theologischen Schulen, als Herrschaft (sind es das) Papsttum und seine Kurie. Obwohl es (das Christentum, GB) diese drei Funktionen dem Wesen nach von Anfang an ausgeübt hat, sind sie in ihrem vollen Umfang erst nacheinander in der Folge von Jahrhunderten entfaltet worden ...

Wahrheit ist der leitende Grundsatz der Theologie und der theologischen Untersuchungen; *Frömmigkeit* und Erbauung der des Gottesdienstes; jener der Herrschaft ist *Zweckmäßigkeit*. Das Instrument der Theologie ist der Vernunftgebrauch; das des Gottesdienstes unsere emotionale Natur; das der Herrschaft Gebot und Zwang. Außerdem tendieren der Vernunftgebrauch im Menschen, wie er ist, zum Rationalismus; die Frömmigkeit zum Aberglauben und zur Schwarmgeisterie; die Macht zu Ehrgeiz und Tyrannei. So schwer die Pflichten sind, die diese drei Ämter mit sich bringen, wenn jedes Amt für sich ausgeübt wird; so ist ihre Erfüllung doch noch viel schwieriger, wenn man sie zusammennimmt.»

Unter den drei Kirchendimensionen *Wahrheit* (prophetisch), *Hingabe* (priesterlich) und *Zweckmäßigkeit* (königlich) soll der *Wahrheit* insofern der Primat gehören, als ohne sie *Frömmigkeit* und Leitungstätigkeit in die Irre gehen. «Ich sage also, dass die Theologie das grundlegende und regulierende Prinzip des ganzen Kirchensystems ist. Sie steht in Übereinstimmung mit der Offenbarung, und die Offenbarung ist die wesentliche Ausgangsidee des Christentums. Sie ist das Thema, die formale Ursache, der Ausdruck des prophetischen Amtes, und hat als solche sowohl das Herrscheramt wie auch das Priesteramt geschaffen.» Dennoch, so entscheidet Newman letzten Endes, soll im Zweifelsfall oder Streitfall die *Zweckmäßigkeit* (expedience) – also das Prinzip des Leitungs- bzw. Hirtenamtes – ausschlaggebend sein, weil die *Wahrheit* als Prinzip des Lehramtes in ihrer Geistesschärfe zu Spitzfindigkeit neigt und die *Frömmigkeit* im Falle der Pervertierung zu Aberglauben. Während Newman also der Theologie mit ihren Schulen und Strömungen in der Gesamtkirche einen primären Platz im Dienste der Offenbarungswahrheit einräumt und das Glaubenszeugnis der Laien hochschätzt, unterstellt er doch beide innerhalb der Triade der Ämter dem Prinzip der *Zweckmäßigkeit* des Leitungsamtes. Auch auf dieser obersten Ebene der Offenbarungs- bzw. Glaubensüberlieferung kommt abschließend noch einmal sein auf die Praxis hin orientiertes Denken zum Zuge. Auch und gerade in seinem Verständnis von Kirche gilt: «Leben ist zum Handeln da.»³² Vor allem aber soll bei Lehrstreitigkeiten die Einheit der Kirche nicht aufs Spiel gesetzt werden.

Ausblick

Wer Newmans Stimme in lehramtlichen oder theologischen Dokumenten der Gegenwart wahrnimmt, hätte wahrscheinlich andere Bereiche seiner Aktualität als die hier genannten erwartet. Der Katechismus der Katholischen Kirche zum Beispiel zitiert den Kardinal, um Glaubensschwierigkeiten von Glaubenszweifeln zu differenzieren (Nr. 157), um die Idolisierung von Reichtum und Ruhm zu christlichem Lebensglück zu kontrastieren (Nr. 1723), um den Sinn für die Gottesnähe in die Sprache von Scheu und Ehrfurcht zu fassen (Nr. 2144) und um eine gültige Gewissensdefinition zu geben (Nr. 1778). In der Tat kann Newman «zu jeder Zeit und an jedem Ort und in jedem Volk» mit seinem Leben und seinem Werk als spezifischer Zeuge des Gewissens gelten, das für ihn der «ursprüngliche (aboriginal) Statthalter (Jesu) Christi (ist): ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen»³³. In der vorliegenden Studie zu Newmans Aktualität haben wir diesen seinen bekanntesten Beitrag zu einer aktuellen theologischen Anthropologie auf den noetischen Hintergrund hin erweitert: das Erreichen der persönlichen Wahrheit und Identität durch den Illative sense. Von ähnlicher Bedeutsamkeit ist Newmans bleibender Beitrag zur *Theorie und Praxis der Bildung*, nicht nur der universitären, eben weil dabei Persönlichkeitsentfaltung, Wahrheitserkenntnis und Weitung des Welthorizontes in einem kommunikativen Prozess zusammenspielen sollen.³⁴ Ganz unverzeihlich wäre es, Newmans lebenslangen Kampf gegen Skeptizismus in der Erkenntnistheorie und Relativismus in Theologie und Kirche auszulassen, den er «religiösen Liberalismus» nennt:

«Dreißig, vierzig, fünfzig Jahre lang habe ich mich unter vollem Einsatz meiner Kräfte dem Geist des Liberalismus in der Religion widersetzt. Niemals zuvor hatte die Heilige Kirche Streiter gegen ihn so bitter nötig wie jetzt, wo er wie ein Fallstrick als Irrtum wirkt, der die ganze Erde umspannt. ... Liberalismus in der Religion ist die Lehre, dass es in der Religion keine positive Wahrheit gibt, sondern dass ein Bekenntnis so gut ist wie das andere. Und dies ist die Lehre, die Tag für Tag an Einfluss und Macht gewinnt. Sie ist mit der Anerkennung irgendeiner Religion als wahr, unvereinbar. Sie lehrt, alles müsse toleriert werden, denn schließlich sei alles eine Sache der persönlichen Ansicht.»³⁵ Ein Zitat zeigt bereits, dass Newmans Anliegen einer ausführlichen Darstellung bedürfte, um nicht durch eine Verkürzung verfälscht zu werden. – Schließlich gehören «Newman als ökumenische Gestalt» (Werner Becker)³⁶ und sein Beitrag zur Ökumene zu dem, was den großen Konvertiten aktuell macht. Als charakteristisch darf seine Antwort an einen Theologen der Free Church of Scotland gelten: «Es ist in der Tat für mich seltsam, wo ich doch, wie

die Welt sagen würde, zu Ihren Antipoden gehöre, dennoch in jenen allerwichtigsten Punkten, über die Sie schreiben, mit Ihnen einig sein zu können. Ich freue mich darüber wie über einen Ausgleich für den furchtbaren Niedergang des Glaubens, den wir rings um uns sehen. Wie der Sonnenuntergang die Sterne zum Vorschein bringt, so findet man die großen Prinzipien aufleuchten, die von Menschen verschiedener Religionen als ihr gemeinsames Gut begrüßt werden, wenn der Unglaube überhand nimmt.»³⁷

In seiner aktuellen Würdigung weist Papst Johannes Paul II. auf Newmans noch immer gültigen Kampf gegen Rationalismus einerseits und Fideismus andererseits hin und greift dabei auf die Entdeckung jener Sendung zurück, in der Newman seinen Lebenssinn fand. «Als Newman über den geheimnisvollen göttlichen Plan nachdachte, der sich in seinem eigenen Leben entfaltete, kam er zu einem tiefen und bleibenden Sinn, daß «Gott mich dazu erschaffen hat, Ihm einen bestimmten Dienst zu tun. Er hat mir ein Werk anvertraut, das er keinem anderen anvertraute. Ich habe meine Sendung». Wie wahr dieser Gedanke jetzt erscheint, wenn wir sein langes Leben und den Einfluß, den er über den Tod hinaus gehabt hat, betrachten.»³⁸ Die zitierte Stelle ist übertragbar formuliert, für jeden nachvollziehbar: «Irgendwie bin ich an meiner Stelle so notwendig für Gottes Ratschlüsse, wie ein Erzengel an der seinen. ... Gott hat mich nicht für nichts erschaffen. Ich soll Gutes tun, ich soll sein Werk vollbringen. Ich soll an meiner Stelle ein Engel des Friedens, ein Kündler der Wahrheit sein – auch wenn ich nicht daran denke, wenn ich nur seine Gebote halte und ihm in meinem Beruf diene.»

ANMERKUNGEN

¹ LD XXXI, 181

² Zur Entfaltung von Newmans Gesellschaftsbegriff vgl. meine Analyse: «Ob der Staat ein Gewissen hat ... oder ob die ganze Struktur der Gesellschaft auf weltlicher Zweckmäßigkeit beruht? Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach John Henry Newman» in: A. Autiero – K.H. Menke, Hrsg., Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Münster 1999, 35–58

³ J.H. Newman, *Revelation in its Relation to Faith* (1885): J.D. Holmes u.a., Hrg. *The Theological Papers of John Newman*, Oxford 1976, 140–157; dtsh: AW VI: *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, Mainz 1964, 399–424; 407

⁴ «to be out of joint with the time»: Brief v. 17.7.1859 in: LD XIX 179f

⁵ LD XX 377

⁶ Letter to the Most Rev. Vincent Nichols, Archbishop of Birmingham ... From the Vatican 22.1.2001

⁷ Eine ausführliche Darstellung, die sich auch auf die für Newmankenner typischen Topoi von Gewissen und Lehramt, religiösen Liberalismus und liberal Education, sowie die innerchristliche Ökumene und ihre Grenzen bezieht, vgl. meinen Beitrag in Band XIX der Newman-Studien, Frankfurt a.M.–Berlin–Bern u.a. 2002.

- ⁸ Vgl. Franz Wiedmann, Die Theorie des realen Denkens, in: NSt IV, 1960, 144–248
- ⁹ Z, 243–245
- ¹⁰ Z, 247–250
- ¹¹ Z, 246
- ¹² R. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte a.a.O. 276–278
- ¹³ Vgl. das Kapitel «Bildung als Beitrag zum Wiederaufbau der Katholischen Kirche» in meiner Newmanbiographie «Die Wahrheit wird stärker sein», Frankfurt a.M. u.a. 2000, 261–301.
- ¹⁴ A.J. Boekraad, The Personal Conquest of Truth, Louvain 1955, 133 und DP I 61f
- ¹⁵ M.X. Moleski, Personal Catholicism. The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi, Catholic University of America Press/Washington D.C. 2000, 61
- ¹⁶ Ebd. 181–183
- ¹⁷ Ebd. 103; Z, 200
- ¹⁸ Dev ²1878, 92; vgl. E 86
- ¹⁹ Lk 2, 19; vgl. G 231
- ²⁰ E, 281
- ²¹ E, 282
- ²² J.H. Newman, Über die Entwicklung des katholischen Dogmas (1847): E 393 u. 398f. – Bedauerlicherweise enthält die neue englische Ausgabe von J. Gaffney, Roman Catholic Writings on Doctrinal Development by John Henry Newman, (Sheed & Ward) Kansas City 1997 nicht den lateinischen Originaltext: Th. Lynch, Hg., The Newman-Perrone Paper on Development (De dogmatis catholici evolutione), in: Gregorianum 14, 1935, 402–447.
- ²³ Dei Verbum, Nr. 8
- ²⁴ P, 262f.
- ²⁵ «Die sichtbare Kirche – eine Ermutigung für den Glauben» v. 14.9.1834: DP III, 278
- ²⁶ P, 290, korrigiert nach dem Urtext.
- ²⁷ P, 292.
- ²⁸ SB, 336.
- ²⁹ Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» Nr. 35
- ³⁰ J. Walgrave, Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre». In: Concilium 21, 1985, 249–254
- ³¹ The Via Media of the Anglican Church, London 1877, S. I–XCIV; XXIX ff.–J. Gaffney (s.o. Anm. 22), 67–126.
- ³² A.W., 1. Aufl., Bd. III, 150.– Ausführlicher: G. Biemer, Autonomie und Kirchenbindung – Gewissensfreiheit und Lehramt nach J.H. Newman, in: NSt XVI, 174–193
- ³³ P, 162
- ³⁴ J. Pelikan, The Idea of a University. A Reexamination, New Haven – London 1992, im Gegensatz zu F.M. Turner, Hrg., The Idea of a University, New Haven – London 1996 (= Re-thinking the Western Tradition); G. Biemer, «Aufmerksame Einfühlung von Geist zu Geist». J.H. Newmans Begriff der Bildung, in: engagement 1993, 277–291.
- ³⁵ The Biglietto Speech in Rome. In: J.H. Newman, My Campaign in Ireland, Aberdeen 1896, 393ff. – Zum Gesamtzusammenhang vgl. meine neue Newmanbiographie «Die Wahrheit wird stärker sein» (Peter Lang) Frankfurt a.M.– Berlin – Bern u.a. 2000, 502ff (= NSt XVII).
- ³⁶ W. Becker, Newman als ökumenische Gestalt, in: NSt. III, 1957, 248–268
- ³⁷ An David Brown, Aberdeen, am 14. Januar 1875: LD XXVII, 188
- ³⁸ Vgl. o. Anm 6. Zum Zitat vgl. Meditations and Devotions, III: Meditations on Christian Doctrine, S. 5.– Dtsch.: Betrachtungen und Gebete, übertr. von Maria Knoepfler, München ³1952, 43f; ebenfalls in: J.H. Newman, Dem Leben einen Sinn geben, Zürich – Düsseldorf 1997, 123.

MARTIN BRÜSKE · MÜNCHEN

IST NEWMANS «ESSAY ON THE DEVELOPMENT OF CHRISTIAN DOCTRINE» EINE THEORIE DER DOGMENENTWICKLUNG?

Vorschläge zu einer alternativen Lesart des Klassikers

Ziel und Anliegen meines Beitrags¹ ist bescheiden. Er möchte nicht mehr – aber dann doch auch nicht weniger – als zur Lektüre von Newmans Buch anregen. Er möchte klarmachen, daß sich das angestregte, eindringende Studium dieses Buches für jeden von uns, auch immer wieder, lohnt; ausdrücklich: *für jeden von uns* – also gerade auch für den sog. «theologischen» Laien. Dies aber ganz im Sinne von Newmans großem Anliegen: der Bildung zur theologischen Selbständigkeit und Urteilsfähigkeit. Über diese Ermunterung und Ermutigung hinaus möchte er *Hinführung* und *Anleitung* zur selbständigen Lektüre sein. Anregung und Anleitung soll aber in einem bestimmten Licht geschehen, in einem bestimmten Fragehorizont, der Newmans Essay erschließen helfen soll. Dieses Licht ist die Frage nach der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens, konkreter: nach Newmans Vorschlag für die Lösung des Problems von Glaube und historischer Vernunft – wie es seinen letzten Grund in der Eigenart des christlichen Glaubens selber hat, seine geistesgeschichtliche Wurzel in Humanismus und Reformation, seine andauernde krisenhafte Zuspitzung aber seit der europäischen Aufklärung.

Ich sage es vorweg: Für mich macht die Lösung, die Newman diesem Problem in seinem Essay über die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre gibt, eben dieses Buch zu einer der größten theologischen Leistungen des 19. Jahrhunderts – man muß zu Möhlers «Einheit in der Kirche» oder zur «Symbolik», zu Rosminis «Fünf Wunden», zu Dreys «Apologetik» oder zu seiner «Enzyklopädie» von 1819, zu Scheebens «Mysterien», aber auch – bei aller Gegensätzlichkeit – zu David Friedrich Straußens «Das

MARTIN BRUSKE, geb. 1964; Dipl.-Theol.; wissenschaftlicher Direktor des John Henry Newman-Instituts für christliche Weltanschauung, Ingolstadt. – Der Text ist ein Vortrag der Newman-Tagung des Freundeskreises Mooshausen vom 20. Mai 2001. Der einführende Charakter und die Eigenart der mündlichen Rede wurden beibehalten. Der Verfasser plant, in absehbarer Zeit eine größere Studie zum Thema vorzulegen.

Leben Jesu. Kritisch bearbeitet» von 1835 oder – und gerade – zum «Lehrbuch der Dogmengeschichte» von Ferdinand Christian Baur greifen, um auf eine ähnliche Weite und Intensität der Problemstellung und ähnlich große schöpferische Kraft der Integration, Bewältigung und Synthese zu stoßen.

Aber führt uns dies nicht hinein, viel zu sehr hinein, in theologische Fachfragen, in das Reich gelehrter Theologie, schwer gepanzert mit historischem Stoff, bestimmt für den inneren Zirkel des Fachdiskurses um das komplizierte Problem der Entwicklung des christlichen Dogmas? Nun, bei der Suche nach einem Thema für diese Tagung sind mir spontan genau diese Bedenken durch den Kopf gegangen. Zerstreut hat sie dann bei der Absprache des Themas Frau Prof. Gerl-Falkovitz, die mich ausdrücklich ermuntert hat, Newmans Development als Gegenstand zu wählen. Ich glaube, sie hat recht getan mit dieser Ermunterung – dies aber aus zwei Gründen, denen ich in den ersten zwei Schritten meines Referats skizzenhaft nachgehen werde.

Erstens: Der existentiell-biographische Hintergrund von Newmans Essay ist ja ein ganz anderer als der der bloß gelehrten Theologie, so groß und intensiv die intellektuelle und gelehrte Anstrengung auch ist, die er hier betreibt – oder gerade deswegen.

Zweitens aber, weil ich überzeugt bin, daß sich jedem denkenden Christen das Grundproblem – so oder so – stellt, dem Newman hier nachgeht, daß aber die selbständige Urteilsfähigkeit möglichst vieler denkender Christen in der Frage nach der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens eine zentrale Herausforderung für die Zukunftsfähigkeit des Christentums am Beginn des 21. Jahrhunderts ist.

Am Schluß dieser einführenden Bemerkungen darf ich noch vorausschicken, daß ich mir keinesfalls anmaßen möchte, als «Newman-Experte» zu ihnen zu sprechen. Jahrelang aber hat mich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und historischer Vernunft hinsichtlich der Entfaltung der historischen Jesusfrage und ihrer Auswirkung für die christologische Fragestellung beschäftigt. Die Perspektiven, die bei dieser Arbeit entstanden sind, sind zugleich das Licht, mit dem ich Newmans Essay lese.

I. Der biographisch-existentielle Hintergrund

Man kann diesen Hintergrund mit einem einzigen Satz skizzieren: In Newmans Essay über die Entwicklung der Glaubenslehre konzentriert sich die entscheidende Selbstklärung auf seinem Weg zur katholischen Kirche. Man muß sich dabei klarmachen, daß das nicht wenig umfangreiche Buch in einer – auch von Newman selbst so charakterisierten – ungeheuren Anstrengung in den kurzen Monaten von Februar bis Oktober 1845 ent-

standen ist. Noch vor der Vollendung des Werks selbst steht die feste, vollendete, geistlich-existentielle Gewißheit über seinen Weg – und Newman geht sofort über von der Wahrheit des Denkens in die Wahrheit des Tuns: Am 9. Oktober 1845 geht Newman diesen Weg, der ihn immer näher zur katholischen Kirche geführt hat, schließlich in sie hinein. Die große intellektuelle Anstrengung der letzten Monate wird zur lebendigen Tat. Deutlich ist hier: Die ohne jedes Wenn und Aber zu betreibende Aufgabe der theologischen Klärung ist für Newman eine zutiefst existentielle Aufgabe, in einer letzten Verantwortlichkeit vor seinem Wahrheitsgewissen, aber zugleich und nicht zuletzt auch für die Menschen in seiner Nähe, die auf ihn schauen als einen geistlichen und intellektuellen Orientierungspunkt in Littlemore, in der Oxfordbewegung, in ganz England. Newman steht also Anfang 1845 vor der Notwendigkeit, sein Verhältnis zur römischen Kirche endgültig zu klären. Die theologische Frage, die er dabei für sich lösen muß, lautet: Steht die römische Kirche in der Identität des Ursprungs, oder hat sie durch spätere Zusätze zu ihrer Lehre, die als Korruptionen zu werten sind, diese Identität mit dem apostolischen Ursprung verloren?

Was sich genau hinter dieser Frage verbirgt, werden wir an einem späteren Punkt noch genauer miteinander betrachten. Hier gilt es zunächst festzuhalten, daß Newmans Position vor der zentralen Wende seines Lebens – die jedoch keinesfalls als Bruch interpretiert werden kann, wie wir gleich sehen werden – das Resultat einer langen Entwicklung ist, und zwar einer Entwicklung von imponierender Konsequenz und Geschlossenheit, ja auch, wie es Günter Biemer ausgesprochen hat, von großer Schönheit; eine Entwicklung, die eine grundlegende Bekehrung kennt – 1816 – und eine grundlegende Wende – 1845 –, aber eben eigentlich keine Brüche. Denn auch die Bekehrung von 1816 ist letztlich mehr Erwachen als harter Bruch. Als Wegstationen auf diesem Entwicklungsgang sind dann sicher die Entdeckung der hochkirchlichen, anglokatholischen Tradition noch in den 20er Jahren zu nennen – z.B. beginnt Newman 1828 mit der kontinuierlichen, chronologischen Lektüre der Kirchenväter –, der Kampf um die Selbständigkeit der bischöflich strukturierten Kirche mit dem Beginn der Oxfordbewegung 1833, die ersten Zweifel an der Legitimität der anglikanischen Kirche und zugleich an seiner bisherigen Bewertung der römischen Kirche in der Beschäftigung mit dem Monophysitismus des 5. Jahrhunderts 1839, Tract 90 mit der katholischen Interpretation der 39 anglikanischen Artikel und der anschließenden Enttäuschung über die weitestgehende Ablehnung seit 1841, schließlich die »Retractationes» gegenüber der römischen Kirche und die Niederlegung des geistlichen Amtes in der anglikanischen Kirche 1843. Auch der Inhalt von Newmans Essay hat weit zurückreichende Wurzeln. Hier will ich nur zwei Texte

nennen, die Newman durch umfangreiche Selbstzitate in seinem Buch immer wieder heranzieht: Newmans letzte, 15. Universitätspredigt vom 2. Februar 1843, die er selbst «Theorie der Entwicklung der religiösen Lehre» nannte und die eineinhalb Stunden dauerte und sein «Prophetical office» von 1836/37.

Newmans Weg stellt so möglicherweise selbst eine «Entwicklung» in seinem Sinne dar – und zwar legitimer und nicht korrumpierender Art. In aller Vorsicht darf man festhalten, daß sich Biographie und Theologie in einer erstaunlichen und berührenden Weise entsprechen. Man ist versucht, Newmans Kriterien legitimer Entwicklung auf ihn selber anzuwenden: Erhaltung des Typus in allem Gestaltwandel, Erhaltung der Prinzipien, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme des Späteren, Erhaltung des Früheren, Assimilationsfähigkeit und Lebendigkeit. So integriert jede spätere Phase die evangelikale Bekehrung: die Entdeckung der Schrift und die Liebe zu ihr, die Entschiedenheit der ethischen und religiösen Existenz; ebenso bleibt auch die Entdeckung der Väterkirche, also der bischöflich strukturierten, selbständigen Kirche – all dies trägt auch noch der katholische Newman in sich. Sein Weg ist nicht primär der Weg des «Neins» (so sehr Entschiedenheit immer auch Grenze setzt), sondern der Weg eines immer größer werdenden «Ja», das ihn schließlich in die katholische Kirche führt. So ist die Konversion kein Bruch, sondern das Zu-Ende-Gehen eines Weges. In solcher Bewahrung der «evangelikalen» Phase und der Phase der bischöflichen Väterkirche wird Newman zu einer wahrhaft und zutiefst ökumenischen Gestalt.

Fassen wir zusammen: Der biographisch-existentielle Hintergrund von Newmans Essay zeigt uns ein theologisches Sachproblem als existentielles Problem – von diesem Problem möchte ich aber im nächsten Schritt zeigen, daß es in seinem Kern auch noch unser Problem ist. In Newman aber begegnet uns eine Gestalt, deren manifeste Redlichkeit, gepaart mit höchster theologischer Kompetenz, uns einlädt, sich ihr als unserem Lehrmeister anzuvertrauen.

II. Die unbewältigte Geschichte und unser Glaube

Die moderne Geschichtswissenschaft hat einen doppelten Ursprung, der Kontinuität und Diskontinuität miteinander verknüpft. Der eine Ursprung begründet das lange neuzeitliche Vorspiel der modernen Geschichtswissenschaft. Dieser Ursprung liegt in der europäischen Bewegung des Humanismus und bezieht sowohl Reformations- und Barockzeitalter hinsichtlich des grundsätzlichen Ansatzes noch mit ein.

Der zweite Ursprung liegt ebenfalls in einer gesamteuropäischen Bewegung: der Aufklärung.

Kontinuität und Diskontinuität liegen im Moment einer Radikalisierung, die aber schließlich zu einem qualitativen Sprung führt, der unmittelbar zur Etablierung der modernen Geschichtswissenschaft und bruchlos in den Historismus als Grundgestalt der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert übergeht. Newman selbst lebt beteiligt in der Welt der historischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, wie er auch die Autoren der Etablierungsphase des 18. Jahrhunderts gut kennt. Es sei nur auf die Verwertung von Gibbon und Niebuhr verwiesen.

Was erlaubt es nun, von einem doppelten Ursprung von Geschichtswissenschaft zu sprechen? Wo liegt der – für uns – entscheidende Unterschied zwischen der «humanistischen» Gestalt der Geschichtswissenschaft und der «aufgeklärten» und – mit Differenzierungen – auch noch der «historistischen»?

Soweit es für unsere Thematik relevant ist, kann man es mit einer ganz knappen Formel umschreiben: «Humanistische» Geschichtswissenschaft ist – mit den kritischen Werkzeugen der philologischen Methode und dann zunehmend auch der historischen Hilfswissenschaften ausgestattet – auf der Suche nach der wahren, der authentischen, nach der Grundgestalt der Tradition. Solche Tradition soll mit Hilfe des sich immer mehr verfeinernden kritischen Instrumentars freigelegt werden. Sie hat dabei immer noch normativen Charakter. Die Anwendung des Instrumentars etabliert gerade durch den Akt der Freilegung authentischer Tradition Normativität, indem sie sie von aller korrumpierenden Entstellung befreit.

Das Verhältnis des Grundtypus «aufgeklärter» Geschichtswissenschaft zum Phänomen der Tradition hingegen ist *nicht*: Suche nach der wahren, authentischen, ursprünglichen Tradition, sondern vielmehr – wiederum als Kurzformel: Emanzipation *von aller* Tradition, und zwar zugunsten der Autonomie des Subjekts. Mit Tradition oder – soziologischer gesagt – «Traditionalität» ist hier zunächst noch gar nicht ein bestimmter Inhalt gemeint, sondern die grundlegendste und erste Weise, wie Menschen sich auf die Vergangenheit beziehen, nämlich in Gestalt der unmittelbaren, noch nicht kritisch distanzierenden Gegenwärtigkeit des Vergangenen in der Form des Überlieferten und seiner normativen Autoritäts- und Geltungsansprüche. Kurz: «Traditionalität» ist die anthropologisch basalste Weise des menschlichen Bezuges zur Vergangenheit. Wohlgedenkt: Das ist natürlich nicht etwa schon ein theologischer Traditionsbegriff.

Betrachtet man nun Newmans Essay, so kann man das jeweilige Grundmodell des «humanistischen» und des «aufgeklärten» Typs historischer Vernunft leicht identifizieren – und zwar in der Gestalt von zwei Konfessionstypologien. Dem «humanistischen» Typus historischer Vernunft entspricht dabei ein hochkirchlicher, möglicherweise anglokatholischer oder traktarianistischer Anglikanismus, der sich im Besitz einer authentischen,

ursprünglichen und unverfälschten Tradition weiß und sich letztlich als Wiedergeburt der Alten Kirche versteht.

Auf der anderen Seite steht das Bild eines Protestantismus, der in Newmans Sicht historisch notwendig auf die Religion des «Privaturteils» zugesteuert ist und als «theologischer Liberalismus» die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit des Christentums als geschichtlicher Größe in der Zeit, die mit objektiven Geltungsansprüchen als Tradition auf mich zukommt, fast gänzlich auflöst. Diese Wahrnehmung des Protestantismus ist ohne Zweifel zeitgebunden und differenzierungsbedürftig, und doch trifft sie faktische Tendenzen der Entwicklung des Protestantismus seit ungefähr der Mitte des 18. Jahrhunderts – also seit der Ab- und Auflösung der altprotestantischen Orthodoxie durch die Theologie der Aufklärungszeit – und dann in Gestalt des liberalen Neuprotestantismus sehr genau: zentral eben auch die Emanzipation *von* der Geschichte *mit Hilfe* der kritischen Geschichtswissenschaft. Newman bezieht sich also in seinem Essay auf beide Grundtypen historischer Vernunft, versucht aber in mehrfacher Hinsicht, eine Alternative zu entwerfen. Dies aber gerade nicht, indem er das kritische Potential der historischen Vernunft unterläuft, sondern indem er die Frage nach der Geschichtlichkeit des Glaubens sogar noch einmal radikalisiert, seine innerste Mitte wirklich geschichtlich begreift und zeigt, daß bei den konfessionstypologisch erfaßten Grundformen historischer Vernunft gerade *nicht genügend konsequent* geschichtlich gedacht worden ist. Um das Bild von Newmans Ort an dieser Stelle vorgreifend abzurunden kann man noch festhalten, daß er dabei – ähnlich den Theologen der katholischen Tübinger Schule – sowohl die Versuchung vermeidet, in einer Geschichtsphilosophie idealistischen Typs den «gordischen Knoten» der Geschichte durchzuhauen, indem der Geschichtsprozeß von einem quasi-göttlichen Standpunkt als absolut und vollkommen vernünftig und gesetzmäßig behauptet wird, als auch der Gefahr entgeht, in einem historistischen Relativismus der schlechten Unendlichkeit des historischen Gegenstands zu ertrinken.

Nun aber haben wir – um frühzeitig den Bezug zu Newmans Essay herzustellen – einigermaßen weit vorgegriffen. Diesen Vorgriff gilt es nun, Schritt für Schritt einzuholen. Nun ist nämlich zunächst noch festzuhalten, wie sich der «humanistische» und der «aufgeklärte», bzw. «historistische» Grundtypus historischer Vernunft auf das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in seiner theologischen Gestalt ausgewirkt hat.

Wir haben gesehen, «humanistische» historische Vernunft fragt: «Was ist die wahre Tradition?», und man ahnt, daß diese Frage im Zusammenhang des Reformationszeitalters eine kontroverstheologische Zuspitzung zwischen den Konfessionen erfahren wird. Mit historischen Mitteln ist zu zeigen, daß man selbst im Besitz der ungebrochenen Tradition ist bzw. im

Gang «ad fontes» die wahre Tradition des Evangeliums oder der Alten Kirche wiederhergestellt hat, der andere hingegen – zum Beispiel durch die mittelalterliche Papstkirche – diese Tradition korrumpiert hat und von ihr abgefallen ist. In Anlehnung an Nietzsches Erstling kann man so von einer «Geburt der Kirchengeschichte aus dem Geist der Kontroverstheologie» sprechen. Dieser Typus kontroverstheologischer Kirchengeschichtsschreibung spielt – wie angedeutet – insbesondere als Hintergrund des anglikanischen Selbstverständnisses in Newmans Essay eine bedeutende Rolle.

Der «aufgeklärte» Typus historischer Vernunft hingegen will – wie gesagt – tendenziell die Emanzipation von jeder Tradition. Was dies dann theologisch heißt, läßt sich am besten durch einen Ausspruch von D.F. Strauß illustrieren, der einem Buch entnommen ist, das in großer zeitlicher Nähe zu Newmans Essay steht. Gemeint ist Straußens «Glaubenslehre», seine Dogmatik also, die 1840/41 erschienen ist. Diese Sentenz lautet ebenso klar wie lapidar: «Die Geschichte des Dogmas ist seine Kritik.» Damit steht Strauß in einer Tradition, die ihren Ursprung eben in der Aufklärung hat und in der die historische Vernunft in der Theologie primär kritisch-emanzipatorische Funktion zugewiesen bekommt – auch wenn dieses Geschäft bei Strauß eine linkshegelianische Gestalt angenommen hat. Mit einer unmittelbar klaren Metapher Albert Schweitzers: sie dient der Befreiung «vom Goldgrund des Dogmas». Als zweites Standbein kritisch-emanzipatorischer historischer Vernunft in der Theologie tritt dann noch neben der kritischen Dogmengeschichtsschreibung seit Reimarus und wiederum an entscheidender Stelle Strauß die historische Jesus-Frage hinzu, auf die sich Schweitzers gerade erwähnte berühmte Metapher ursprünglich bezog. Mit ihr hat sich Newman in seinem Essay – und zwar legitimerweise – nicht auseinandergesetzt, denn für seine Fragestellung konnte er die kanonische Geltung des Neuen Testaments voraussetzen. Ich glaube aber, daß die Perspektiven, die er für den Bereich der Geschichte des Dogmas entwickelt hat, auch modifiziert für die eigentlich theologischen Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft fruchtbar gemacht werden können.

Mit der Etablierung der kritischen historischen Vernunft in Neuzeit und Moderne ist also die Frage nach dem Christentum um eine ganze Dimension komplexer geworden. Diese Dimension «mehr» zeigt sich aber als eine ungeheure Herausforderung. Denn der christliche Glaube ist ja unabweisbar an seinen historischen Ursprung gebunden, an das Christusereignis, das nicht eine abstrakte Idee verkörpert, sondern *als* Ereignis, als Ereignis nämlich der göttlichen Zuwendung in Jesus Christus, als Gottes Handeln in ihm und durch ihn, eben unabweisbar und in der konkretesten Art «historisch», «geschichtlich» ist. Kunde und bleibende Wirklichkeit dieses Ereignisses ist deshalb an den Prozeß der Überlieferung, jetzt also

im theologischen Verstand: «der Tradition» gebunden, die den Ursprung gegenwärtig halten muß. Kritisch-emanzipatorische, historische Vernunft fragt aber diese Ursprungsidentität des Christentums und des christlichen Glaubens im Prozeß der Moderne immer wieder neu – und zunächst auch: immer radikaler – an. Dies aber ist wiederum auch ihr gutes Recht. Denn christlicher Glaube gründet sich eben nicht auf eine Form mythischer Erzählung, «die niemals war und immer ist», sondern auf den Anspruch, daß das Wort Fleisch geworden und deshalb radikal geschichtlich ist. Ja, letztlich ist die Freisetzung historischer Vernunft im modernen Sinn selbst ein Resultat genau dieser geschichtlichen Härte der Grundwirklichkeit des christlichen Glaubens. Worin liegt also, noch einmal, die meiner Meinung nach unhintergehbare Herausforderung historischer Vernunft für den christlichen Glauben? Knapp gesagt: Die Emanzipation von der unmittelbaren Geltung der Tradition durch die Etablierung kritischer historischer Vernunft läßt die Ursprungsidentität des Christentums notwendigerweise immer neu in die Frag-Würdigkeit geraten – in dieser schwebenden Doppeldeutigkeit des «Fragwürdigen» und eben: legitimerweise. Dies aber ist bleibende Herausforderung bis heute. Und wie unbewältigt ist diese Herausforderung, und zwar nicht allein und nicht primär in der Theologie als solcher – denn die große Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts hat durch viele Wehen hindurch Perspektiven entwickelt, mit denen man gut leben und glauben kann –, sondern vor allem auf der Ebene der Not vieler Gläubiger! Ich will nur ein einziges Stichwort geben: Wie unbewältigt sind die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode in der Bibelwissenschaft, der historischen Jesus-Frage etwa. Was heißt es, wenn mit großer und redlicher Wahrscheinlichkeit Jesus Hoheitstitel wie «Sohn Gottes» und «Messias», «Christus» nicht für sich in Anspruch genommen hat? Wie kann man die Differenz zwischen der vorösterlichen Gestalt der Basileia-Verkündigung Jesu und etwa der paulinischen Erlösungslehre redlich bewältigen usw.? Dies sind nach wie vor Nöte und Herausforderungen für jeden denkenden und wachen Christen, denen man nur um einen hohen Preis ausweichen kann, um den Preis einer Nicht-Wahrnehmung mangels Interesse, Kenntnis usw., die schließlich nur eine gefährliche Latenz des Problems erzeugt, weil es einfach objektiv da ist. Wenn aber dann durch Begegnung, Lektüre – wie auch immer – das Problem dennoch manifest wird, dann wird die «fundamentalistische» Versuchung seiner schlichten Verleugnung virulent, *oder* es kommt zum Scheitern an der Frage nach der Identität des Glaubens mit seinem Ursprung, letztlich zum Verlust oder zum Ergreifen eines Surrogats, resigniert oder verbunden mit einem kritisch-emanzipatorischen Gestus.

In seinem «Essay on the Development of Christian Doctrine» hat sich John Henry Newman der Frage nach der Ursprungsidentität des christlichen

Glaubens mit einer letzten Redlichkeit gestellt. Darin ist er zum *Anwalt* redlichen Glaubens auch für heute geworden. Betrachten wir deshalb nun unmittelbar seinen großen Text.

III. Zielsetzung, Problemstellung und Entfaltung von Newmans Essay

Im folgenden Abschnitt – der wiederum nicht mehr als eine Skizze sein kann – möchte ich im Licht des bisher Entwickelten eine Lesart von Newmans Essay vorschlagen, die ein wenig von der üblichen Lesart der Handbücher abweicht. Da ich allerdings – wie gesagt – kein Newman-Experte bin und somit die Forschungsliteratur viel zu wenig überblicke, wüßte ich nicht zu sagen, wie es dort aussieht.

Üblicherweise wird Newmans Buch gelesen als Beitrag zu einer Theologie der Tradition und/oder zu einer Theorie der Dogmenentwicklung. Ohne Zweifel ist diese Lesart möglich und auch fruchtbar, und in keiner Weise möchte ich bestreiten, daß Newmans Werk beide ohnehin eng zusammengehörigen Themenkomplexe reflektiert. Nun meine ich aber, daß diese Zuordnung der erkennbaren Intention Newmans nicht völlig entspricht. Betrachtet man ältere oder jüngere Traktate zum Thema Dogmenentwicklung, aber auch etwa die Beiträge der Tübinger Theologen zur Theologie der Tradition, so entdeckt man einerseits erhebliche Überschneidungen, andererseits nicht nur Eigenständigkeit und Originalität auf der Seite Newmans, sondern eine Singularität, die den thematischen Rahmen von Theologie der Tradition und Theorie der Dogmenentwicklung sprengt. Gelegentlich ist dies wohl auch schon aufgefallen, z.B. bemerken Karl Lehmann und Karl Rahner in ihrem hervorragenden Beitrag über Dogmenentwicklung in *Mysterium Salutis* I, daß Newmans originelle Theorie schwer zu interpretieren sei, schreiben dies aber der essayistischen Form zu. Ich meine aber, daß dies nicht daran liegt, sondern an der nicht vollkommenen Entsprechung des Deutungsrahmens.

Wie sieht nun also mein Vorschlag für eine etwas andere Lesart aus, die aber auch nichts weiter als eine mögliche Annäherung bieten will? Ich meine, daß man Newmans «Development» als eine *Historik* in fundamental-theologischer Absicht für das Phänomen der Geschichte des christlichen Dogmas lesen kann, in deren Kern die Ausarbeitung eines Begriffs wirklich *geschichtlicher* Identität steht.

Dies aber geschieht vor allem durch die Ausarbeitung eines arbeitsfähigen kriteriologischen Instrumentars, mit der solche Identität konkret freigelegt und wahrgenommen werden kann. Dies aber wiederum findet statt im Horizont zweier Hintergrundtheorien mit heuristisch-hypothetischer Funktion, deren erste eine nicht-idealistische (im Sinne der Geschichtsphilosophien des Deutschen Idealismus) Theorie von *Ideen im*

historischen Prozeß entwirft, deren zweite aber diese Theorie hypothetisch auf die Idee der Offenbarung überträgt mit dem Ziel, die vorgängige Wahrscheinlichkeit und Erwartbarkeit von Entwicklungen der Lehre zu erweisen. Dabei werden Offenbarung und Dogmenentwicklung in eine analoge Beziehung gebracht: Die Struktur der Offenbarung läßt Entwicklungen erwarten. Hier finden sich dann vor allem die Elemente einer Theologie der Tradition und einer Theorie der Dogmenentwicklung. – An diesen Thesen ist nun fast alles erläuterungsbedürftig.

Was meint zunächst «Historik»? «Historik» nennt man die Theorie der Geschichtswissenschaft, und zwar eine Theorie der Geschichtswissenschaft, die die *Praxis* des Historikers klären und auf den Begriff bringen will. Sie ist Theorie der Praxis: von ihr her und auf sie hin. «Kritik der – sich vollziehenden – historischen Vernunft» – oder mit dem Untertitel der Historik von Henri-Irénée Marrou, dort als Frage formuliert: «Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?» Eine solche Historik kann eine allgemeine Gestalt haben, wenn sie die grundsätzlichen Operationen historischer Arbeit betrifft, sie kann sich aber auch hinsichtlich des zu bearbeitenden Gegenstands immer mehr spezifizieren – von der «alten Geschichte» bis zur «Zeitgeschichte» und von der «Musikgeschichte» bis zur «Geschichte der Medizin». Dabei ist die Ausarbeitung einer solchen spezifischen Historik, letztlich eines methodisch reflektierten Forschungsprogramms, einerseits von der Eigenart des Gegenstands, andererseits von der grundlegenden Perspektive und Fragestellung des Historikers abhängig: Wie werde ich im Licht meiner spezifischen Fragestellung der Eigenart meines Gegenstands gerecht? Im Hintergrund meiner spezifischen Frage und meiner Grundperspektiven, in denen ich den Gegenstand wahrnehme, stehen aber immer größere, umfassendere Theorien, die für den konkreten Vollzug historischer Vernunft eine hypothetisch-heuristische Funktion haben. Diese wiederum verbinden sich mit gewissen Prima-Fazie-Annahmen, die den Ausgangspunkt der historischen Arbeit bilden.

Wer nun Newmans Essay schon kennt, hat möglicherweise bereits bemerkt, daß in seinem Text alle diese Elemente historischer Theoriebildung, die, wenn sie ausdrücklich reflektiert werden, eine Historik bilden, tatsächlich vorkommen.

Newman tritt mit einer spezifischen – zugleich fundamentaltheologischen und existentiellen Fragestellung – an seinen Gegenstand heran: Er fragt in der existentiellen Not, sein Verhältnis zur römischen Kirche nun endgültig klären zu müssen und angesichts der Tatsache von dogmatischer Lehrentwicklung in dieser Kirche und in der gesamten Geschichte des Christentums, nach der Ursprungsidentität des christlichen Glaubens in seiner kirchlichen Gestalt. Dabei leiten ihn zwei große Hintergrunds-

theorien: Eine Theorie der geschichtlichen Identität von Ideen im historischen Prozeß (Kap. 1) und eine damit verknüpfte Auffassung der jüdisch-christlichen Offenbarung als geschichtlicher Prozeß und als geschichtliche Aneignung von Ideen, die in der Form der möglichen Analogie zum hypothetischen Erwartungshorizont für die Tatsache der Dogmenentwicklung wird und zugleich die Ausbildung eines unfehlbaren Lehramts erwarten läßt (Kap. 2). Diese hypothetisch-heuristischen Hintergrundtheorien verknüpfen sich mit einigen Prima-Fazie-Annahmen über die Geschichte des Christentums und der römischen Kirche. Sie hat auf den ersten Blick den Vorzug der unmittelbar sichtbaren Kontinuität zum Ursprung und der Geschlossenheit, damit aber der Identifizierbarkeit. Dies führt Newman zu der zu überprüfenden Prima-Fazie-Hypothese, daß in dieser Kontinuität und Geschlossenheit auch Ursprungsidentität steckt. Sofort wird aber die Gegenfrage gestellt, ob in dieser Kontinuität nicht doch Korruptionen in Form manifester Widersprüche zu finden sind, die die Prima-Fazie-Hypothese als gescheitert erscheinen lassen (Kap. 3). Aus dieser entscheidenden Gegenfrage (die nichts anderes als ein Falsifikationskriterium darstellt) im Zusammenspiel mit den Hintergrundtheorien und der Prima-Fazie-Hypothese fornt Newman dann sein konkretes dogmengeschichtliches Forschungsprogramm in fundamentaltheologischer Absicht. Er entwickelt eine Kriteriologie für die Entdeckung und Wahrnehmung wirklich *geschichtlicher* Identität mit sieben Kriterien: Erhaltung des Typus bei allem Gestaltwandel, Erhaltung der Prinzipien, Assimilationsfähigkeit, logische Folgerichtigkeit, Vorwegnahme des Späteren, Erhaltung des Früheren, Lebenskraft (Kap. 5). Dahinter steht die These, daß die Gegenentwürfe, die Newman im – konfessionstypologisch erfaßten – «Anglikanismus» und im «liberalen Protestantismus» vorfindet, geschichtliche Identität letztlich doch noch naiv, damit aber nicht gegenstandsgerecht und damit letztlich selber ungeschichtlich denken. Diese These aber muß sich schlußendlich am historischen Gegenstand selber bewähren. Deshalb aber führt er dieses Forschungsprogramm zur Entdeckung historischer Identität dann auch exemplarisch durch (Kap. 6-12). Am Ende steht für ihn die existentielle Gewißheit – für ihn typischerweise im Sinne konvergierender Wahrscheinlichkeiten: Ich darf der Kirche vertrauen. Ich muß gar nicht die gesamte Dogmengeschichte durcharbeiten, denn wiederum: Angesichts ihrer Kontinuität und Geschlossenheit und angesichts der wahrgenommenen Ursprungsidentität genügt die freigelegte Identität mit dem Ursprung, um gewiß zu sein, daß die katholische Kirche insgesamt in der Identität des Ursprungs steht.

Hinter all dem aber steht im Kern eine Entdeckung der Geschichtlichkeit des Glaubens, die rechts und links die Versuchung einer idealistischen Geschichtsphilosophie ebenso meidet wie einen relativistischen Historismus,

dabei aber auf gleicher Augenhöhe steht und an der Geschichtlichkeit des Glaubens keinerlei Abstriche macht, ja gegenüber «humanistischem» und «aufgeklärtem» Typus historischer Vernunft – die beide an einem satzhafte-statischen Verständnis christlicher Lehre festgehalten haben – die Geschichtlichkeit des Glaubens sogar entschieden radikalisiert. Dabei wird das propositionale Element des Dogmas aber keinesfalls abgewertet. Im Gegenteil: Es wird als unverzichtbarer *Teilaspekt* in umfassendere Zusammenhänge eingeordnet. Das Geschehen göttlicher Selbstmitteilung manifestiert sich nämlich nach Newman im menschlichen Geist als die Fülle einer Idee, die den Menschen gerade freisetzt in einen wirklichen geschichtlichen Prozeß der Aneignung, der dabei keineswegs naturhaft «glatt» verläuft, sondern Krisen, Herausforderungen und Kämpfe kennt, um doch in der göttlichen Sorge für die Erhaltung seiner Wahrheit in der Geschichte geborgen zu sein.

In seiner Predigt an Maria Lichtmeß 1843 war das Grundbild für den Prozeß der geschichtlichen Aneignung die Gottesmutter: «Maria aber bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach» (Lk 2,19). Auch ihr erschloß sich das einmal treu Erfasste und Bewahrte erst in einem langen Prozeß, der keineswegs einfach «glatt» verlief, in einem Lebensweg, der allererst zu gehen war. Dabei wurde sie zum Urbild der Kirche, die mit sich identisch bleibt, indem sie wächst und sich wandelt.

So ist die Beschäftigung mit Newmans Buch eine beständige Einübung in die Fähigkeit zur Wahrnehmung der Identität des Glaubens in der Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Gestalten. Deshalb aber ist es ein dringend zu lesendes Buch.

HERMANN PIUS SILLER · FRANKFURT

NEWMANS REDE VON DER PROVIDENZ

Die nationale Religion Englands

Im ersten Teil seiner Zustimmungsgrammatik beschrieb John Henry Newman die «Religion Englands» kritisch als eine Religion bloß begrifflicher Zustimmung (Z 37-40). Damit meinte er, dass die Leute den Sätzen dieser Religion ihre Zustimmung geben, so wie sie bei ihrer Erziehung auch den Prinzipien, dem Leben, den Gefühlen, den Tatsachen, dem Wissen, der Allgemeinbildung überhaupt zustimmen. Bloß begrifflich nannte Newman diese Religion, weil ihre Zustimmung meist nur den Begriffen gilt. Sie umfasst selten eine Wirklichkeitsbehauptung, wie es die Dogmen und die sakramentalen Riten tun. In diesen liegt eine reale und nicht nur eine begriffliche Zustimmung, eine Zustimmung, die auf eine Wirklichkeitsbehauptung vorgreift, eine Wirklichkeitserfahrung impliziert, auf das zustimmende Subjekt persönlich zurückkommt. Weil die nationale Religion Englands in diesem Sinne sich also selten auf Wirklichkeit beziehe, deshalb bleibe sie Gefühlsreligion.

Die Schwäche und Stärke dieser nationalen Religion bestehe darin, dass sie «Bibelreligion» sei. Die Bibel wird in der Kirche, in der Familie und privat gelesen. Sie habe den Geist des Volkes auf religiöse Gedanken gestimmt, ihm einen sittlichen Maßstab gegeben, ihn zu großen Werten inspiriert. Weil sie Bibelreligion sei, sei sie aber «nicht eine Religion von ... Glaubensakten und unmittelbarer Andacht, sondern von heiligen Szenen und frommen Gefühlen. Sie ist verhältnismäßig sorglos dem Bekenntnis und dem Katechismus gegenüber, und hat infolgedessen wenig Sinn gezeigt für die notwendige Übereinstimmung ihrer Lehrgegenstände miteinander.» (Z 40) Aber eine Ausnahme sieht Newman: «Was die Schrift besonders darlegt von ihrer ersten Seite bis zur letzten, ist Gottes Providenz, und das ist nahezu die einzige Lehre, die von der Masse religiöser Engländer mit einer realen Zustimmung gehalten wird.» Newman

HERMANN PIUS SILLER, Prof.em. für Praktische Theologie und Religionspädagogik am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt a.M. Promovierte bei Karl Rahner in Innsbruck über «Die Incomprehensibilitas Dei bei Thomas von Aquin».

ist also der Ansicht, wohl aus persönlicher Anschauung und Erfahrung, dass in dieser englischen «Leutereligion» und in ihrer Bibelpraxis wenigstens zu einem kirchlichen Glaubenssatz eine reale Zustimmung vollzogen wird: nämlich zu Gottes Providenz.

Wen zählt Newman zu dieser «nationalen Religion Englands»? Nicht nur den calvinistischen Puritanismus, nicht allein die Evangelikalen (Low Church), nicht nur die anglikanische High Church. Das seien nur einzelne Schulen und Parteien. Im Auge hat Newman dabei die Masse fromm-gesinnter und rechtschaffen lebender Leute aller Stände. Also die ganze Länge und Breite der Religion des englischen Volkes. Von dieser behauptet Newman, bei aller sonstigen Kritik, voll Anerkennung, dass sie an einem Punkt lebendig sei, voll realer Zustimmung: in der Lehre von der Providenz. In der Religion, in die er selber hineingeboren und hineinerzogen wurde, gab es mit ihrem Glauben an die Providenz einen lebendigen Pulsschlag.

Biographische Realisierungen

Newmans Sicht der Religion Englands bleibt nicht in der distanzierten soziologischen, religionswissenschaftlichen Beobachterperspektive. Von der realen Zustimmung, die auch in der «Leutekirche» möglich ist, lässt sich adäquat nur aus der Teilnehmerperspektive sprechen. So legt sich dem Historiker nahe, nach dem Ort von Newmans früher Begegnung mit der Religion Englands zu suchen: das Haus seiner Großmutter Elisabeth Good-Newman in Fulham. Dort verbrachte er frühe Kindheitsjahre und Ferien. Dort bekam er die Bibel und den Katechismus in die Hand. «Was immer an Gutem in mir ist, schulde ich, nächst der Gnade, der Zeit, die ich in jenem Hause ... verbracht habe. Ich vergesse nicht ihre (der Großmutter) Bibel und die Bilder darin.» (AM II, 448) Hier also wird Newman mit der Religion der Engländer und deshalb auch mit «Providenz» vertraut. Wie eine Bestätigung dieser Annahme liest sich ein Segenswunsch der Großmutter an ihren Enkel: «dass der allmächtige Gott mit dir sein möge, wie er mit Josef (von Ägypten) war.» (LD I, 19) Die biblische Josefs-erzählung ist ja bekanntlich eine Geschichte göttlicher Führungen und Fügungen in einem Leben voll Anschlägen und Intrigen.¹

Eine einmalige Entscheidung genügt allerdings nicht, um die begriffliche Zustimmung zu der Lehre von der Providenz in eine reale Zustimmung zu überführen. Die Realisierung solcher Glaubenssätze muss in der Lebensgeschichte in immer neuen Schüben und in unterschiedlichen Situationen geschehen. Die Dogmen bedürfen in der Lebensgeschichte je neuer Realisation (DP III, 127–142). So reklamiert die Rede von der Providenz Gottes Gegenwart. Der religiöse Mensch hat das Walten der Providenz in seinem Leben zu realisieren (DP IX, 380–385). Eine besondere Art, die

reale Zustimmung zu der in seiner Lebensgeschichte führenden Providenz zu vollziehen, ist Newmans autobiographisches Werk. Tagebuch und autobiographische «Bekenntnisse» schreibend realisiert er die in seinem Leben tragende Providenz. Das ist das Dogma im Lebensvollzug. Die Predigt von 1837 zu dem Thema «Gottes Führung im Rückblick auf unser Leben» (DP IV, 289) ist auf diesem Hintergrund zu lesen. Newman kann im Rückblick auf sein Leben die religiösen Impulse, die er bekam, die theologischen Herausforderungen an sein Denken, Wahrnehmen und Handeln, die umwerfenden Zumutungen an seine Lebenskonzeptionen darin als providentiell «realisieren».

Die akademische Wegstrecke

Das Jahr 1816 war für Newman ein ereignisreiches Jahr: der wirtschaftliche Zusammenbruch der väterlichen Bank, eine Krankheit, die in den autobiographischen Schriften nur angedeutet wird, die an seiner Schule in Ealing verbrachten Sommerferien, der in dieser Zeit durch seinen Lehrer Mayers ausgeübte evangelikale Einfluß, den er als «Bekehrung zu Gott» erlebt und beschrieben hat, und damit verbunden, dass er «dogmatische Eindrücke in sich aufnahm, die durch Gottes Güte niemals ausgelöscht und getrübt wurden.» (A 22) Im Dezember, am Ende des Jahres 1816, führte ihn sein Vater nach Oxford, um ihn im Trinity-College immatrikulieren zu lassen. Ein Jahr später bewarb er sich dort um ein Stipendium. In seinem Tagebuch betete er: «Gott, lass nicht zu, dass ich durch diese Erwartung (den erwarteten Erfolg dieser Bewerbung *H.P.S.*) von Dir getrennt werde. Gewähre, meinen Geist so in Zucht zu halten, dass ich nicht enttäuscht bin, wenn es schlecht ausgeht; sondern deinen Namen lobe und preise, weil du besser weißt, was für mich gut ist.» (SB 204) Damit wird ein Konflikt angesprochen, der für die folgenden Jahre kennzeichnend blieb: der Konflikt zwischen Eigenwille, Eigensinn, Ehrgeiz, Begehrlichkeit, zuwenig Selbstverleugnung, zuviel Freude am Erfolg einerseits und Gottvertrauen, Frieden des Herzens, Geborgenheit im Willen Gottes, Glaube an Gottes Providenz andererseits. Sein persönliches Gegenbild wurde das selbstgerechte Verhalten Sauls (SB 219; DP III, 39–54). Vor dem dann doch für ihn selber nicht zufriedenstellend gelungenen Abschlußexamen schrieb er: «Ich will nicht um den Erfolg beten, sondern um das Gute.» (SB 54 f) Und in einem Tagebucheintrag: «Ich bitte nicht um Erfolg, sondern um den Frieden des Herzens.» (SB 208) Vor der Prüfung bei der Bewerbung um eine Fellowstelle am Oriel-College betete er an seinem Geburtstag: «Du siehst, wie versessen und, ich fürchte, abgöttisch meine Sehnsucht danach ist, im Oriel-College Erfolg zu haben. Nimm all meine Hoffnung weg, warte keinen Augenblick, o mein Gott, wenn ich

dabei deinen Geist gewinne.» (SB 237) Aus der Zeit vor seiner Diakon- und Priesterweihe gibt es ähnliche Äußerungen.

Dieser spirituelle und asketische Konflikt war für eine Religiosität des 20. Jahrhunderts oder für ein Bildungsverständnis, das sich als Selbstverwirklichung versteht, nachvollziehbar. Denn hier stand die Providenz der Selbstbestimmung und dem Interesse an sich selber wie eine fremde Macht gegenüber. Aber inzwischen ist uns heute das so fremd auch nicht mehr. Das geschlossene, souveräne Subjekt, das allein Herr im eigenen Haus ist, wurde durch Sigmund Freuds und George Herbert Meads Identitätsverständnis nachhaltig desillusioniert. Und das schlägt inzwischen auch im Lebensgefühl – vielleicht schon zu stark – durch. Jeder von uns trägt auch fremdes Schicksal in sich, mit dem er sich auseinanderzusetzen hat. In die Identität gehört neben dem Eigenen auch das Fremdartige.² Wer einer sein kann und sein will, muss er erst herausbekommen. Insofern ist uns Newmans Konflikt Eigenwille versus Providenz so völlig fremd nicht.

Die Zeit der anglikanischen Reformbewegung und ihres Scheiterns

Die akademische Karriere war gut auf den Weg gebracht, als sich schon wieder ihr Ende, aber langsam auch ein neuer, vielversprechender Horizont abzeichnete. Die Zeit um das Jahr 1827 war im Leben Newmans so etwas wie eine Achsenzeit. Seine ehrenvolle Bestellung als Examinator an der Universität musste er wieder zurückgeben, weil er einen physischen Zusammenbruch erlitt. Die von Newman und den befreundeten Fellows am Oriel-College beim neuen Vorsteher eingeforderte Studienreform in Gestalt eines reformierten Tutorats wurde effektiv zum Scheitern gebracht. Zeitlich parallel ging eine schwere wirtschaftliche Belastung durch seine Tante Elisabeth und vor allem der Tod seiner jüngsten Schwester Mary. Der theologische Liberalismus, dem er durch seinen Lehrer Whately am Oriel nahe gekommen war, schien all dem nicht gewachsen gewesen zu sein. Dazu kam als positive Herausforderung das intensive Studium der Kirchenväter und die Freundschaft mit Richard Hurrell Froude. Mit Froude geht für Newman ein neuer Horizont auf, in dem sich eine kritischere Distanz zu den reformatorischen Kirchen, eine Bewunderung der römischen Kirche, Distanz zum politischen und theologischen Liberalismus und eine asketische, vom Breviergebet bewegte Spiritualität abzeichnete. Dazu kam vor allem, dass Froude eine freundschaftliche Nähe zwischen John Keble und Newman vermittelte. Aus der Perspektive einer akademischen Studienreform entwickelte sich langsam die Einsicht in die Notwendigkeit einer Kirchenreform. 1830 gab Newman in einer Predigt seiner Ahnung Ausdruck, was ihm bevorstehen könnte:

«Abraham gehorchte dem Ruf und machte sich auf den Weg, ohne zu wissen, wohin. So werden auch wir, wenn wir der Stimme Gottes folgen, Schritt für Schritt in eine neue Welt geführt, von der wir vorher keine Ahnung gehabt haben. Sein gütiges Walten über uns geschieht so: Er gibt in Weisheit nicht alles auf einmal, sondern nach Maß und Zeit ... Wir müssen von vorn beginnen.» (DP VIII, 198f)

Von dem kranken Hurrell Froude und seinem Vater eingeladen unternahm Newman mit diesen zusammen 1832/33 eine Mittelmeerreise. Während Hurrell und sein Vater nach England zurückkehrten, konnte sich Newman noch nicht von Süditalien und Sizilien trennen. Er wurde dabei aber todkrank. In dieser physischen Endstation, in der «rings um ihn die Leute starben», spürte er eine unerledigte Aufgabe, die in England auf ihn wartete. Oft berichtete er später: «Ich glaubte, Gott habe noch ein Werk für mich zu tun.» (SB 153; LD III, 314) An der Dringlichkeit dieses Werkes erlebte er eine deutliche Berufung. Die Reform seiner Kirche wartete auf ihn. Aus dieser Sicht nimmt sich sein einsamer Ausreißer nach Sizilien als Eigenwilligkeit aus, als «Kampf gegen Gott», als eine Verweigerungshaltung analog dem Verhalten Sauls (SB 152; CK 314–318).³ In zahlreichen Briefen und Berichten kam Newman auf dieses Schwellenerlebnis zurück.⁴ Es bezeichnete für ihn einen biographischen Einschnitt und einen kirchenreformerischen Ausgangspunkt, dessen er sich bis ins Alter hinein immer wieder versichern musste. Die Providenz, das innere Motiv seiner Lebensgeschichte, gewann dabei einen neuen Akzent und eine Konkretion über die innere Auseinandersetzung zwischen Eigenwille und Hingabe an den göttlichen Willen hinaus. Providenz heißt nun vor allem Führung in eine unübersehbare Zukunft. Das literarische Zeugnis, das er auf der Heimreise verfasste und mit dem er sich paradoxerweise in die anglikanische Frömmigkeitsgeschichte einschrieb, beginnt:

*«Führ liebes Licht, im Ring der Dunkelheit
führ du mich an ...
du führ an
den Weg zu schauen, zu wählen war mir Lust
doch nun: führ du mich an.»*

Hochsensibilisiert zuhause angekommen und am folgenden Sonntag von John Kebles Predigt entzündet, bekam das Werk, das auf ihn wartete, Umrisse. Die Lawine der «Tracts for the Times» rollt los. In einem seiner Vorträge reflektierte er seinen spirituellen Zustand in Hinsicht auf die providentielle Führung und fragte sich: «Wie viel muss man auf Vertrauen hin annehmen, um etwas zu erreichen! Wie wenig kann man verwirklichen, außer mit Anstrengung des Willens; wie viel Freude kommt dadurch, dass man sich fügen kann, zustande!» (Proph. Off 400)

Vor allem in den Predigten dieser Zeit suchte er die Providenz-erfahrung für sich und seine Hörer aufzuarbeiten. Eine seiner wunderbaren Predigten zum Thema «Gott führt jeden» knüpft sich an Gen 16,13: «Darum rief Hagar, als ihr der Engel in der Wüste erschien, zum Herrn: «Du, o Gott, siehst mich.»» (DP III, 127–141) Newmans Providenz-erfahrung war eine Erfahrung Aug in Auge. Providenz und Berufung stehen in engem Zusammenhang. Dies meditiert er an 1 Sam 3,10: «Der Herr kam und stand vor ihm und rief: «Samuel Samuel!» Da antwortete dieser: «Rede, Herr, dein Diener hört.»» Dementsprechend suchte Newman die Berufungsgeschichten der Evangelien konkret im Leben seiner Hörer festzumachen: «Die aus religiösem Geiste leben, werden von Zeit zu Zeit auf Wahrheiten stoßen, die sie zuvor noch nicht erkannten, oder die zu erwägen sie bisher keinen Anlass fanden.» (DP VIII, 23–38) Berufung und Providenz sind bei Newman nicht weltlos und geschichtslos. Gott stößt einen sozusagen mit der Nase auf etwas, was er zuvor in seinem Leben übersehen hat.

Nachdem sich die Anglikanische Kirche in ihrer Gebundenheit an den englischen Staat bewegungsunwillig oder bewegungsunfähig gezeigt hat, nachdem auch ein Teil der Oxfordbewegung dem Tract 90 nicht mehr folgen wollte, nachdem für Newman die *Via media* als nicht gangbar und unter kirchengeschichtlicher Perspektive als falsch einsichtig geworden war und er schließlich die Katholizität und Apostolizität nur noch in der römischen Kirche finden konnte, spitzte sich für Newman die persönliche Situation zu. «Am Schluss habe ich mich feierlich Gott hingegeben, dass er über mich verfüge, wie er will, dass er aus mir mache, was er will, dass er mir auferlege, was er will.» (SB 288f) Zu den Freunden entstand Distanz. Vielleicht am ungeschütztesten und vertrauensvollsten hatte er bis zuletzt im Briefverkehr mit Keble sein Erschrecken geäußert, sein Erschrecken vor den verborgenen Wegen der Providenz, sein Erschrecken vor der Ungeborgenheit, in die diese Providenz ihn geführt hatte (CK 225, 301, 315, 317; und ähnlich an Faber a.a.O. 253; vgl. sein Gebet um Klärung CK 314–318). Er erklärt sich zu allem bereit, was die Providenz will (AM II, 343).

Die katholische Zeit

Was der Übertritt in eine andere Glaubensgemeinschaft im Zeitalter konfessionalistischer Milieus für einen Konvertiten bedeutete, davon kann man sich vom Standort des pluralistischen Individualismus kaum eine zureichende Vorstellung machen. Für Newman war der Abbruch mancher Freundschaften besonders schmerzhaft. Selbst das Gespräch mit John Keble versiegte. Newman fand sich in einer anderen Welt; er hatte sich an andere Erwartungen, an andere Umgangsformen, an andere Instanzen

zu gewöhnen. Auch die kirchlichen Probleme stellten sich in der katholischen Binnensicht anders dar als vorher in der Außensicht. Schmerzhaft war für Newman, dass sich gerade diejenigen, die den gleichen Weg gegangen sind, nun in der Katholischen Kirche auf dem ultramontanen Flügel eingeordnet haben und nun seine Gegner waren.

Newman gab sich Zeit für Neuorientierung. Zwar stellte er fest, «dass man mir noch nicht gerecht geworden ist. Aber ich muss all das ihm überlassen, der weiß, was tun mit mir.» (LD XII, 32)⁵ Seine Weggefährten suchte er zu überzeugen: «Wir sind gewiß in die Kirche Gottes zu etwas berufen worden und nicht für nichts. Lasst uns abwarten und fröhlich sein und sicher, dass für uns etwas Gutes bestimmt ist und dass wir zu etwas nützlich sein sollen.» (LDXI, 96)⁶ Um den richtigen Ort zu finden, ging er nach Rom und unterzog sich verdemütigenden Prozeduren wie einem theologischen Examen. Nach der Rückkehr zeichneten sich in England Aufgaben ab, die ihm durchaus angemessen erschienen. So die Aufgabe, in Irland eine Katholische Universität zu gründen. Das kam seinen elementaren Interessen entgegen. Bei den irischen Bischöfen allerdings fand er mit seinen Vorstellungen wenig Verständnis.⁷ Die Entwicklung der Universität wurde blockiert, bis Newman erschöpft vom Rektorat zurücktrat. Seine Ernennung zum Bischof wurde in Rom hintertrieben. Obgleich er zum Vorsteher aller Oratorianer in England ernannt war, bildete sich im Londoner Oratorium eine «Fraktion» und sucht sich, durch römische Kontakte erfolgreich, unabhängig zu machen. Das Projekt einer englischen Bibelübersetzung wurde Newman anvertraut. Die englische Bischofskonferenz ließ es wieder fallen. Den «Rambler», eine Zeitschrift selbstbewusster katholischer Laien, suchte Newman im Konflikt mit den Bischöfen als Herausgeber zu retten. Er wurde von einem Bischof an der römischen Kurie der Häresie verdächtigt. In der Katholischen Kirche schienen sich alle Möglichkeiten verschlossen zu haben. Hatte Gottes Providenz ihm keine Aufgabe mehr zgedacht? «Ist es nicht merkwürdig», so wunderten sich selbst seine Gegner, «dass Father Newman in keiner seiner Unternehmungen Erfolg hat?» (LD XVII, 559) Newmans Herz hing an dem Plan, in Oxford ein Oratorium zu gründen, «dem einzigen Platz, wo ich der katholischen Sache einen Dienst erweisen könnte» (SB 347). Auch dieser Plan wurde im letzten Moment von Rom aus verhindert. Newman sollte von Oxford ferngehalten werden. Er sei Englands «gefährlichster Mann»⁸. Die Ungleichzeitigkeit zwischen dem katholischen Milieu und den vorgreifenden Einsichten Newmans, die systematisch entstellten Umgangsformen, die bestellten Interventionen aus Rom, die «Wolke des Verdachts»⁹ über ihm und persönliche Unzulänglichkeiten ließen es kalt und einsam werden um ihn. Im Tagebuch schrieb er: «Seit ich katholisch bin, habe ich mich stets angestrengt, habe gearbeitet und

mich abgemüht, letzten Endes, wie ich glaube, nicht für irgendeinen Menschen auf Erden, sondern für Gott im Himmel, aber doch mit einem lebhaften Wunsch, denen zu gefallen, die mich an die Arbeit setzten. Nächst dem souveränen Urteil Gottes, habe ich, wenn auch in einer anderen Ordnung, ihr Lob gewünscht. Und doch habe ich es nicht nur nicht erlangt, sondern bin auf verschiedene Weise immer nur gering-schätzig und unfreundlich behandelt worden. Weil ich mich nicht vorge-drängt habe, weil es mir nicht im Traum eingefallen ist, zu sagen: «Sett da, was ich tue und getan habe» – weil ich leeres Geschwätz nicht weiter erzählt, den Großen nicht geschmeichelt und mich nicht zu dieser oder jener Partei bekannt habe, bin ich eine Null. Ich habe keinen Freund in Rom, und in England habe ich nur gearbeitet, um missdeutet, verleumdet und verhöhnt zu werden. Ich habe in Irland gearbeitet und immer wieder wurde mir die Tür vor der Nase zugeschlagen. Anscheinend war vieles ein Fehlschlag, und, was ich gut mache, wurde nicht verstanden.» (SB 326)

Früher war Newman sich gewiss, dass Gott «jeden an eine bestimmte Stelle mit bestimmten Aufgaben gestellt hat» (BG 42–46). Jetzt sah er sich auf ein «Nichtstuerleben» abgestellt, ein Leben ohne Aufgabe, ohne erkennbare Berufung (SB 339). Die Providenz schien mit ihm nichts mehr vor zu haben. «Otium cum indignitate», Müsiggang in Würdelosigkeit nennt er das (SB 343). «Heute morgen beim Aufwachen überfiel mich die Empfindung, nur den Platz zu versperren, so stark, dass ich mich nicht dazu bringen konnte, unter meine Dusche zu gehen. Ich sagte mir, was nützt es denn, seine Kraft zu erhalten oder zu vermehren, wenn nichts dabei herauskommt. Wozu für nichts leben? ... Was tue ich eigentlich für irgendein religiöses Ziel?» (SB 329 f.) «Vanitas vanitatum», völlige Sinn-leere (SB 342). Er selber zitiert Kohelet. Das Leben lässt nichts mehr von Vorsehung vorscheinen. Die Rede von der Providenz versiegt in diesen Jahren. Er trifft eine merkwürdige Unterscheidung: «Wie war doch mein Leben einsam und grämlich, seit ich katholisch geworden bin. Hier war der Gegensatz – als Protestant empfand ich meine Religion grämlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben grämlich, aber nicht meine Religion.» (SB 330) Die schonungslose, desillusionierte Offenheit eines Konvertiten und eines Theologen, der sein Leben unauflöslich an Religion und Kirche gebunden hatte.

Die ungeheure Energie, mit der Newman zu seiner «*Apologia pro vita sua*» ausholte, war nicht nur gegen Kingsley gerichtet. Er hatte seine Selbstachtung wiederzugewinnen. Es war nach der Wucht des Falles der Rückprall am Tiefpunkt (SB 338). Die Apologie war der «Wendepunkt». Die wiedergewonnene Gunst der Protestanten und die Zustimmung des katholischen Klerus gab ihm den Mut, aufs neue nach Aufgaben aus-zuschauen (SB 338 f.), obgleich die maßgeblichen Leute innerhalb der

katholischen Kirche weiterhin von seinen Talenten keinen Gebrauch zu machen wussten.¹⁰ Die Dominante, die er seiner Rede von der Providenz nun unterlegt, ist allerdings eine andere geworden: eine andere als in der Zeit, in der er seine akademische Karriere im Auge hatte, eine andere als in der Zeit, in der ihn die Kirchenreform auf unabsehbare Wege führte. Er sieht nun (1869) schärfer das Paradox, das in der Behauptung von Gottes Providenz für dieses Leben liegt. «Die Vorsehung Gottes war mein ganzes Leben hindurch wunderbar über mir. Da ist etwas, was mir heute morgen als ein Widerspruch aufgefallen ist, den ich schon oft in seinen Einzelheiten durchdacht hatte, ohne den Kontrast zu bemerken, in dem diese Einzelheiten zueinander stehen. Ich meine, dass meine Leiden immer von denen kamen, denen ich geholfen hatte, und meine Erfolge von meinen Gegnern.» (SB 346 f.) Und er bemerkt, dass es seine Krankheiten waren, aus denen schließlich Gutes geworden ist (SB 348).

In seiner «Zustimmungsgrammatik» kommt Newman gelegentlich des Illative-sense auf Providenz zu sprechen. Er ist, wenn man von der festgefügtten Ordnung der Dinge ausgeht, bestürzt, dass Gottes «Oberaufsicht über die lebendige Welt eine so indirekte, und sein Handeln ein so verborgenes ist.» (Z 278) Und dann: «Was dem Geist so stark und so peinlich auffällt, ist seine Abwesenheit (wenn ich so sagen darf) von seiner eigenen Welt. Es ist ein Schweigen, das redet. Es ist, wie wenn andere von seinem Werk Besitz ergriffen hätten.» (ebd.) Damit ist das Prekäre auch unserer Lage getroffen, wenn wir heute das Wort Providenz im Mund führen. Es ist auch unsere Peinlichkeit, die er spürt: «Warum ist es ohne Absurdität möglich, seinen Willen, seine Attribute, seine Existenz zu leugnen?» (Z 279) Und ebendort: «Er aber ist im Gegenteil in ganz besonderer Weise «ein verborgener Gott» (Jes 45,15).» Die Schöpfung ist in einen so entfernten Selbststand, in eine solche Autonomie entlassen, dass eine Entsprechung von Leben und Religion, von Wirklichkeit und theologischem Begriff kaum mehr sichtbar ist. Im Leben, auch im Leben der Kirche, ist kaum mehr ein Ort auszumachen, wo das noch greift, wovon mit dem Wort Providenz die Rede ist. Diese Entfernung leuchtet herein in seine Erfahrung, die er nun mit der Katholischen Kirche macht. Von der Rede von der Providenz in ihrer Zerbrechlichkeit und Bezweifelbarkeit musste er lernen, auf neue Weise Gebrauch zu machen.

Dankbarkeit und Selbstachtung

In Newmans späten Jahren gewinnt sein Glaube an Gottes Providenz nochmals einen anderen Ton. In einem Tagebucheintrag vom 30. Oktober 1867 erinnert er sich an ein Gespräch mit Kardinal Barnebò, dem Präfekten der Vatikanischen Propagandakongregation. Mit ihm lag er un-

ter anderem wegen der Gründung des Oratoriums in Oxford im Konflikt. Die Tagebuchnotiz lautet: «Ich habe zu Kardinal Barnebò gesagt: «Viderit Deus», Gott habe ich meine Sache anheim gestellt ... und wie der allmächtige Gott 1864, nach Ablauf von 20 Jahren, in den Augen der Protestanten mein Verhalten gerechtfertigt hat (durch die Apologia H.P.S.), so wird es am Ende auch mit meinem katholischen Lebensweg ergehen, wenn ich nicht mehr da bin, Deus viderit! Diese Worte gebrauchte ich nicht leichthin, wenn sie sich auch anscheinend im Geist Kardinals Barnebòs sehr ungünstig festgesetzt zu haben scheinen – ich denke auch im Traum nicht daran, sie zu widerrufen. ... Ich meine, Vertrauen auf Vorgesetzte irgendwelcher Art kann bei mir niemals mehr erblühen.» (SB 340) «Viderit Deus»: Das tönt aus der souveränen Distanz des Glaubens gegenüber jeglicher menschlichen, auch kirchlichen Instanz. «Viderit Deus»: Das entzieht den obrigkeitlichen Anordnungen ihre vorgebliche Sicherheit. Es klingt in seiner Gelassenheit fast drohend. «Viderit Deus» meldet aber auch der eigenen Meinung gegenüber denselben Vorbehalt an: «... Aber dann denke ich: Was geht mich das an? Gott wird vorsorgen – er weiß, was das Beste ist. Ist er für die Kirche weniger besorgt, weniger imstande, sie zu verteidigen, als ich es bin? Warum soll ich mich darüber grämen? Was bin ich denn? Meine Zeit ist vorüber. Ich bin passé. Ich mag zu meiner Zeit etwas geleistet haben. Aber jetzt kann ich nichts mehr tun. Andere sind an der Reihe. ... Für mich genügt es jetzt, mich auf den Tod vorzubereiten, denn auf mich wartet jetzt nichts anderes mehr, nichts anderes ist mehr zu tun. Und er, der mein ganzes Leben lang so wunderbar bei mir gewesen ist, wird mich auch jetzt nicht verlassen.» (SB 351) «Viderit Deus»: Es kann Gott überlassen bleiben.

ANMERKUNGEN

¹ Dass die sogenannte «Frühbekehrung» von 1816 zum Evangelikalismus keinen allzu großen Bruch bedeutet hat, ist einer Tagebuchnotiz zu entnehmen: Es habe sich eher um eine Rückkehr zu früheren Prinzipien gehandelt (SB 223).

² Vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, insbes. 57–79.

³ Günter Biemer, *Die Wahrheit wird stärker sein*, Internationale Cardinal-Newman-Studien XVII. Folge, Frankfurt am Main 2000, 97f.

⁴ Günter Biemer, *Die Bedeutsamkeit von Newmans Sizilien-Erfahrung für die Selbstinterpretation der individuellen Heilsgeschichte seines Lebens*, in: Rosario La Delfa e Alessandro Magno a cura, *Luce Nella Solitudine. Viaggio e crisi di Newman in Sicilia 1833*, Palermo 1989, 35–49.

⁵ Deutsch in: Biemer, *Wahrheit* 233

⁶ Deutsch in: A.a.O. 221

⁷ A.a.O. 288

⁸ A.a.O. 368

⁹ A.a.O. 324

¹⁰ Biemer, *Sizilien* 44

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

DIE NEWMAN-REZEPTION IN DEN 20ER JAHREN IN DEUTSCHLAND

*Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler,
Romano Guardini und Erich Przywara*

Wenig ist im Bewußtsein, daß Edith Stein, die unausgeschöpfte, neu der Kirche und insbesondere Europa geschenkte Gestalt¹, sich über Jahre hinweg mit Newman beschäftigt hat. Allerdings muß gleich der verblüffende Satz gesagt werden, daß sich darüber – trotz hunderter übersetzter Seiten – kaum etwas sagen läßt. Insofern kann dem «Gespräch» nur mittelbar nachgespürt werden – im Umkreisen der krisenhaften 20er Jahre.

Kaum 1922 Christin geworden, machte sich Stein auf Anregung des Jesuiten Erich Przywara an eine Übersetzung von damals noch nicht ins Deutsche übertragenen Werken Newmans: der *Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche 1801-1845* und der *Idee einer Universität*. Przywara, in den 20er Jahren der Mentor Edith Steins², der sie in die katholische Denkwelt und Philosophie einzuführen strebte, hatte Newmans *persönliche Texte* vor der Konversion vermutlich gewählt, um die aus den Erschütterungen ihrer eigenen Konversion und der überaus harten Trennung von ihrer Familie kommende Neugetaufte mit dem Beispiel dieses großen Konvertiten zu stärken. Damals stand die katholische Kirche Deutschlands völlig unerwartet in einem «heiligen Frühling»: Liturgische Bewegung (mit starker Aufwertung der Monastik³), Akademikerbewegung (von Maria Laach aus), der Neuthomismus, zahlreiche Konversionen nach dem Ersten Weltkrieg sowie die konfessionelle Jugendbewegung brachten einen erfrischenden Zustrom in die lange kulturell unterlegen scheinende katholische Welt.⁴ Gerade Przywaras Liebe zu Beuron brachte eine bemerkenswerte Frucht: Die überaus tiefe Beeindruckung Edith Steins durch die Liturgie Beurons, desgleichen ihre anhaltende geistliche Begleitung ab 1928 durch Erzabt Raphael Walzer, gehen auf seinen Rat zurück. Steins Äußerung über den dortigen «Vorhof des Himmels» greift eine gleich-

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

lautende Formulierung Przywaras auf. Mehr noch: Ihr Ordensname *Benedicta* ist eine wählende Huldigung an Beuron, das gewissermaßen einen Thesaurus für das spätere karge liturgische Leben des damaligen Karmel aufbaute, die Liebe zum Gregorianischen Choral eingeschlossen. 1923 sprach Przywara auf der berühmten gewordenen Ulmer Akademikertagung, die diesen *Frühling* unterstrich, von einer längst fälligen Versöhnung von Objekt und Subjekt, anschaulich gefaßt in den Lehren eines Thomas von Aquin und John Henry Newman – verstanden als polare Ergänzung von Seinslehre und einer Lehre des konkret-geschichtlichen Werdens. Thomas und Newman galten so als Garanten einer Versöhnung von Hinsichten, die in ihrer Spaltung zu den die Kirche tief gefährdenden Extremen des Integralismus und Modernismus ausgeartet waren.⁵

Edith Stein arbeitete sich bemerkenswerterweise sowohl in Newman als auch sofort anschließend in die *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin ein, wodurch sie viel Aufsehen im neuscholastischen Raum erregte. Ihre Übersetzungen von Newmans *Idea of a University* und von Thomas' *De ente et essentia* blieben jedoch unveröffentlicht in der Schublade.⁶ Die erstaunlich umfangreichen Übersetzungen im Anschluß an die Taufe zeigen offenbar den Willen, sich in die katholische Welt zunächst nach-denkend einzuarbeiten. In diese Arbeiten gehört auch eine anonym bleibende Übersetzung des Kommilitonen und Husserlschülers Alexandre Koyré, die Stein zusammen mit Hedwig Conrad-Martius anfertigte: *Descartes und die Scholastik*, veröffentlicht 1923 bei Cohen in Bonn ohne Übersetzernamen, nur durch Steins Erwähnung dieser Übertragung in den Briefen an Roman Ingarden bezeugt.⁸ Übersetzungsarbeiten begleiten sie bis in die letzten Jahre; für die Studie *Wege der Gotteserkenntnis* von 1941 überträgt sie Schriften des Dionysius Areopagita⁹. Daneben entstehen viele kleinere Übertragungen, auch für den Karmel.¹⁰ Festhalten läßt sich, daß sie in erheblichem Maße philologisch genau an anderen Denkern gearbeitet hat, um sie ins zeitgenössische Gespräch einzubeziehen.

Die «mühselige Geschichte»:

Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland

Die Vorstellung des gewaltigen Werkes von Newman in Deutschland begann, abgesehen von früheren vereinzelt Übersetzungen, zeitgleich ab 1920 und nicht ohne Spannungen in drei Verlagen: dem Herder Verlag Freiburg, wo Przywara in 8 Bändchen eine Auswahl aus dem Gesamtwerk vorstellte¹¹, dem Grünewald Verlag Mainz, wo Matthias Laros ab 1922 «Ausgewählte Werke» (=AW) Newmans herausgab, und kurzzeitig im Theatiner Verlag München, der von Przywara mitbetreut war. Es handelt sich also um eine explosive und – durch den Modernismusstreit – auch

kontroverse Kenntnisnahme Newmans seit 1920. Im Kontext dieser Rezeption erscheinen Namen wie Theodor Haecker (der zugleich Kierkegaard erschloß)¹², Rudolf Kassner¹³, Maria Knoepfler (mit Unterstützung von Josef Weiger und Romano Guardini), Erich Przywara und Edith Stein. In diese vielerlei nicht koordinierten Newman-Rezeptionen gehört der etwas verrätselte Satz Guardinis von 1931: «Und wenn einmal die mühselige Geschichte der deutschen Newmanübersetzung geschrieben werden sollte – eine Geschichte von viel gutem Wollen, von viel Uneinigkeit und viel Hemmungen –, dann würde der Name dieser wahrhaft demütigen Frau [M. Knoepfler] an guter Stelle genannt werden müssen.»¹⁴

Ein wenig Licht fällt auf diesen Satz, der eine Kontroverse andeutet, durch Przywaras rückblickende Bemerkung: «Dietrich von Hildebrand sagte mir sofort, er wolle Edith Stein für die wichtigsten Bände [der deutschen Gesamtausgabe von Newman] gewinnen. Ich schrieb darauf Edith Stein über die Form der Übertragung, wie ich sie mir dachte: nicht eine sogenannte Übertragung dem Sinne nach, sondern streng sachlich dem Wort nach, ja bis zur Beibehaltung der rhythmischen Satzform und Wort-Anordnung. Während Maria Knöpfler, die sozusagen Standard-Übersetzerin Newmans, auf diese Forderungen nicht eingehen wollte, verstand Edith Stein sofort, was ich wollte, weil es ihre eigene Idee war.»¹⁵

Newman im Blick von Knoepfler – Weiger – Guardini

Die immer noch weitgehend unerschlossene Maria Knoepfler (1881–1927) führte ab 1917 in Mooshausen für Pfarrer Josef Weiger (1883–1866), den Freund Guardinis und Verehrer Newmans, den Haushalt.¹⁶ Weiger und Guardini, in der Folge auch Knoepfler, waren durch den Dogmatiker Wilhelm Koch offenbar während der Tübinger Studienzeit 1907/08 zur Lektüre Newmans angeregt worden. Knoepfler begann schon 1912, sich mit ihm zu beschäftigen¹⁷. Sie erhielt im Mai 1914 Newmans *Meditations and Devotions* von Guardini mit Widmung geschenkt¹⁸ und übersetzte sie im selben Jahr auszugsweise, wohl noch in der väterlichen Mühle in Wangen, unter dem Titel *Betrachtungen und Gebete* (gedruckt 1924 im Theatinerverlag). 1915 begann sie, teils mit Hilfe Guardinis¹⁹, die Übersetzung der *Apologia pro vita sua*, für die zunächst der Diederichs oder der Reklam Verlag vorgesehen waren²⁰ (tatsächlich: Grünewald Verlag 1922, AW I). Darauf folgten *St. Philipp Neri* (Theatinerverlag 1922) und postum *Briefe aus der katholischen Zeit* (Grünewald Verlag 1929 und 1931, AW IX und X), deren ersten Band Weiger mit einem langen, gediegenen Vorwort herausbrachte, während der zweite Band mit einem Nachwort von Guardini ausgestattet war.²¹ Anderes blieb ungedruckt im Nachlaß liegen.²² Im übrigen kannte Weiger schon durch seinen Vater, den fürstlichen

Domänenverwalter auf Schloß Zeil, Newmans *Kallista. Eine Erzählung aus dem dritten Jahrhundert*.²³ Noch als Kaplan entwickelte Weiger einen Plan zur Übersetzung von Newmans Universitätspredigten.²⁴

Romano Guardini selbst setzte sich mit Newman nur in einer kleinen Rezension *öffentlich* auseinander.²⁵ Jedoch gibt es *briefliche* Bemerkungen des jungen Freiburger Promovenden an Weiger, die die elementare Bedeutung Newmans für das eigene Denken hervorheben. «Freiburg 17/3/14. <1> Gleichzeitig schicke ich Dir Newmans Apologia englisch für D. Maria. <...> Neulich, am letzten Sonntag Nachmittag geriet ich an Laros' Aufsatz über Newman <,> und ein paar Sätze lösten plötzlich wieder eine jener kurzen, aber starken Revolutionen in mir aus, die dann meist zu einer neuen Einsicht führen. Laß mich erzählen. Ich fühlte beim Lesen seine Kraft, seine Bedeutung, und die Frage kam, sollst du nicht sein wie er, ihm folgen, ihn zum Lehrer nehmen? So oder ähnlich. Manches hatte mich – wieder einmal wie so unzählig oft – unzufrieden mit mir selbst gemacht. Ich hatte mir vorgenommen, draußen im Wald meinen Parsifalaufsatz fertig zu machen, wo er auch bis dahin entstanden war. Aber die anderen Gedanken drängten sich vor, und in fast 2stündigem Auf und Ab wurde mir Folgendes klar: Ich will ein Doppeltes: Von den Brennpunkten der Offenbarungsvermittlung, dem canon aus, von Tradition <statt durchgestrichen: Geschichte>, hl. Schrift und einer echten Psychologie geleitet, die göttliche Wahrheit erfassen, klar, tief, schlicht, daß die Menschen draus <1> denken und leben können, denen ich sie darzubieten habe. <2> Und weiter, mit allen Mitteln, die Philosophie, Kunst, Erfahrung mir darbieten, sie zu erschließen suchen, um sie als das darzuzeigen, nach dem alle sich sehnen. Und das lehren, klar und so, daß ein Glaube draus <1> wird, wie Du ihn möchtest.

Zugleich aber dem einzelnen Menschen helfen, daß er auf den Weg komme, den Gott ihn führen will, zu seiner eigenen Freiheit und Klarheit.

Wo find <1> ich dazu die Hilfe? die Führer? Einen Führer, dem ich mich als Schüler anschließe, kann ich nicht haben. Wenigstens meine ich es, obwohl ich ja noch keinen der Großen kenne. Aber mir ist, als müsse der eine mir wert sein, und der andere auch, Thomas und Augustin, Newman und Dionysius. Jeder kann mir ein Stück der Wahrheit erschließen; mit jedem kann ich ein Stück des Weges gehen, aber nicht immer. Bald werde ich die Grenzen sehen, die Zweck, Zeit, Natur seinem Gedanken gezogen haben <,> und weitergehen müssen. Ich glaube, daß das keine Anmaßung ist, denn ich will mich wahrlich nicht mit jenen Großen vergleichen. Nur ist mir nun einmal mit Notwendigkeit der Trieb auf das Ganze eingeboren, und dem muß ich folgen. Deshalb bin ich im tiefsten Herzen katholisch, weil hier allein «das Alles» ist; deshalb ward ich

Benediktineroblate; deshalb Dogmatiker, weil Dogmatik wirklich die Königin der Wissenschaften ist, die höchste Höhe und alles überschauend.»

«25. 5. 14 <1v> Weißt Du, mir scheint, eine tiefe Verwandtschaft besteht zwischen St. Benedikt, Thomas, Goethe, Newman, Lucie Christine. Sie alle dem Wirklichen zugewandt, abhold allem Extremen, aller Überspannung, sie alle voll tiefer Ehrfurcht vor dem Mysterium, seis des Lebens, seis der Kunst, seis der Religion. Sie alle dadurch Antithetiker, behutsam, nichts zu knicken oder zu vergewaltigen, weit, frei, voll unendlicher Möglichkeiten <2r> und allen Möglichkeiten offen. Sie alle schlicht, Menschen des «Alltags», aber darin groß und tief. Sie alle mit Höchstem im Sinn, aber echte Realisten, klar im Geist und warm im Herzen. Nicht in den Himmel stürmen wollen sie, aber hineinwachsen, sachte, still... Feine Versteherssinds, voll leis lächelnder Dichtung für die endlosen Armseligkeiten des Lebens, Menschen nicht des Kampfes, aber stillen Bauens. Sie fühlen die innerste Vergänglichkeit des Daseins. Sie alle kennen den Ton des Predigers und des Buches der Weisheit, und doch sinds Optimisten, durch und durch, Menschen der Hoffnung. Das heißt Klassik! Klassiker des *regimen animae* St. Benedikt, des Gedankens Thomas, der Kunst, der Natur, des Welttums Goethe, des Historischen und Psychologischen Newman, der Mystik L. Christine. Wie froh bin ich um all das. Freuts dich auch, Lieber? Und gestern – heut wurde mir eine Idee klar, an der ich zuinnerst alles messe, die ich auch aus jenen fünf großen Menschen hervorleuchten sehe: die des Natürlichen. Laß mich dir sagen, wie ichs meine. Darunter verstehe ich nicht den Gegensatz zu Übernatur, sondern die Verneinung jeglicher Unnatur. Natur und Übernatur soll «natürlich» sein, gesund, <2v> frei, klar, echt, wahr. Alles was Überspannung, Druck, Unnatur, Künstelei, Sentimentalität, Fanatismus, Enge, Unfreiheit heißt, ist damit abgelehnt.»²⁶

In diesem Zusammenhang ist eine frühe Bemerkung Guardinis von 1919 gegenüber dem Grünewald-Verleger Richard Knies wichtig, der den künftigen Horizont des Verlags entworfen hatte: «Und es tut mir leid, wenn ich denke, daß Newman hier wahrscheinlich als Programm eingeführt werden wird. [...] Denn Newman ist kein Denker für Programme, ist überhaupt kein Theologe für weitere Kreise. Er ist einer, dem man sich persönlich gegenüberstellen muß, mit viel Ehrfurcht, aber auch mit wacher Kritik; ein Name, der in keine Diskussion hineingehört.»²⁷

Jahre später wird der Grund für dieses Zögern deutlich: die drohende liberalistische Auslegung Newmans. In einem Brief an Carl Muth heißt es: «Zehlendorf am 21. 11. 31 <1r> <...> Schönen Dank auch für die Zusage, daß das Hochland sich auch für die kommenden Pascal-Arbeiten interessiert. Sie haben ja gewiss schon aus der ersten gesehen, worum es mir geht: Um ein nicht-liberales Pascalbild. Erst dann bekommt er seine Größe und zugleich seine Freiheit. Die Freiheit, die ihm die liberalis-

ierende Deutung gibt, ist ebenso trügerisch wie bei Newman. Seine Freiheit kommt erst heraus, wenn er in die Sphäre des strengen und großen Gedankens gestellt wird.»²⁸

Wie ordnet sich dieser «Arbeitsgemeinschaft» Knoepfler – Weiger – Guardini die andere «Arbeitsgemeinschaft» Stein – Przywara zu?

Newman im Blick von Edith Stein – Erich Przywara

Steins Übertragung von Newmans Briefen und Tagebüchern vor der Konversion erschien (nach dem Korrekturlesen 1927²⁹) erst 1928 in dem von dem gleichfalls konvertierten Dietrich von Hildebrand gegründeten und bald wieder aufgelösten *Theatiner Verlag* München³⁰; die Ausgabe ist längst vergriffen. Der Serientitel auf dem linken Innenblatt lautete: *John Henry Kardinal Newman, Gesammelte Werke. Im Auftrage des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung herausgegeben von P. Daniel Feuling O.S.B.*³¹, *P. Erich Przywara S.J., Professor Paul Simon*³². *Erster Band 1928 Theatiner Verlag München.*³³

Daß Stein Newmans Briefe vor der Konversion übersetzte und nicht mit Knoepfler in Beziehung trat, die ja den thematischen Anschlußband bearbeitete, läßt sich vielleicht durch deren unerwarteten Tod im August 1927 erklären. Doch hatte sich Przywara offensichtlich mit Knoepfler auch nicht verstanden, wie oben deutlich wurde. Weiter ist erstaunlich, daß Stein in ihrem gesamten Werk nur ein einzigesmal im Zusammenhang mit der Bildungsfrage auf Guardini, und zwar auf dessen Gegensatzlehre, zu sprechen kommt.³⁴ Der sachliche Zusammenhang zu ihm durch Przywara lag auf der Hand wegen der erwähnten Ulmer Akademikertagung 1923 und wegen der zustimmenden Rezensionen Przywaras zu Guardini, womit eigentlich Beziehungen hätten angeknüpft werden können³⁵. Vermutlich lag der mangelnde Austausch in Guardinis Zurückhaltung gegenüber Przywara begründet. Aber auch der mit Stein später bekannte Benediktiner Daniel Feuling kannte Knoepfler und verkehrte in Mooshausen.³⁶

Bisher nur in der Schublade oder vielmehr im wichtigen Archiv des Kölner Karmel vorhanden sind Hunderte von handschriftlichen Seiten von Edith Stein, Newmans *Idee einer Universität* (so die Übersetzung des Titels) in ein ziemlich wörtlich gehaltenes Deutsch übertragend. Newman hatte dieses grundlegende und umfangreiche Werk im Umfeld der geplanten Gründung einer katholischen Universität in Dublin geschrieben – ein Plan, der ihm dann wieder aus der Hand gewunden wurde. Edith Stein, die in den 20er Jahren am Speyrer Lyzeum unterrichtete (1923–1931) und in die öffentliche Vortragstätigkeit gegangen war, aber immer wieder Versuche einer Habilitation unternahm und letztlich nur ein Jahr (1932/33) als Dozentin in Münster wirkte, befaßte sich offensichtlich eingehend

mit den Konzepten einer katholischen Bildung im damaligen Defizit der Weimarer Republik. Die Übersetzung Newmans durch sie ist völlig abgeschlossen, wurde aber aus nicht bekannten Gründen nie veröffentlicht.³⁷

Leider gibt es über diese Übersetzungen hinaus keine ausgearbeiteten Gedanken Edith Steins zu Newman, doch ist die Auswahl der Briefe durchaus sprechend. Aus dem Umkreis der Konversion Newmans übersetzt sie beispielsweise den schmerzlichen «Abschied» von seiner Schwester Jemima am 15. März 1845: «Ich betrübe alle, die ich liebe, beunruhe alle, die ich belehrt oder gestützt habe. Ich gehe zu Menschen, die ich nicht kenne und von denen ich sehr wenig erwarte. Ich mache mich selbst zu einem Ausgestoßenen, und das in meinem Alter. O was kann es anders sein als eine strenge Notwendigkeit, was dies veranlaßt?»

Das «Phänomen Przywara» in der Vielzahl religiöser Aufbrüche

Im Folgenden sei ein mittelbarer Versuch unternommen, Steins «inneres» Gespräch mit Newman ein wenig über «das Phänomen Przywara»³⁸ aufzuhellen. Erich Przywara (1889 Kattowitz–1972 Murnau) war Oberschlesier (was ihn mit Stein verband, ebenso der gemeinsame Geburtstag am 12. Oktober), polnischer und deutscher Herkunft, als Jesuit wegen des Kulturkampfes unter Bismarck im holländischen Valkenburg scholastisch ausgebildet, zugleich aber in der Patristik und im deutschen Idealismus belesen. Er stieg in den 20er Jahren rasch neben Romano Guardini und Karl Adam zu einer sichtbaren Gestalt im deutschen Katholizismus auf³⁹, veröffentlichte in den *Kantstudien* und im *Logos* (als Jesuit – bis dahin undenkbar!) und war von 1922–1941 (bis zur Auflösung durch die Gestapo) Redakteur der berühmten Ordenszeitschrift *Stimmen der Zeit*.⁴⁰ In seinem Hauptwerk *Analogia entis* (1932) suchte er eine Methodologie zu begründen, die gleichermaßen Thomas von Aquin wie zeitgenössischen Strömungen in Philosophie und Theologie gerecht werden sollte.

Hätte Przywara nur die Bände «Gottgeheimnis der Welt» (1923) und «Ring der Gegenwart» (1929) vorgelegt, in denen er seine Stellungnahmen zur Zeit von 1922 bis 1927 in Deutschland versammelte⁴¹, so wäre allein schon daraus ersichtlich, wie weit er sich in die philosophischen, theologischen und literarischen Debatten dieser Umbruchsjahre hineinwagte. Eine Vielzahl bedeutender Namen, Schulen und Bewegungen wurde nicht allein referiert, sondern auch dem eigenen Urteil gegenübergestellt: die Phänomenologie, der Neukantianismus und die protestantische Theologie Marburgs, der Neothomismus und die katholischen Aufbrüche wie etwa die liturgische Bewegung, die Akademikerbewegung und mehr.

Die unterschwellige Religiosität der 20er Jahre stieg auf aus der Spannung zwischen einem vom Krieg erschüttertem Dasein und notwendiger

Sinneutung. In das Spektrum der Sinnentwürfe gehörten vorrangig die religiösen – neben den christlichen auch jüdische – Aufbrüche und neue, allerdings achristliche Mythisierungen wie etwa bei Rilke. Die einsetzende Wahrnehmung auch der Orthodoxie, vor allem aufgrund ihrer «ewigen» Liturgie, fand Ausdruck in Hans Ehrenbergs wichtigen Auswahlbänden «Östliches Christentum», flankiert von Arseniews «Ostkirche und Mystik». ⁴² So konstatierte Przywara 1924 eine (konfessionell geprägte) Spannung zwischen der (orthodoxen) Mystik kultischer Frömmigkeit und dem (protestantischen) schroffen Eschatologismus eines Karl Barth. Für die Orthodoxie gelte die grundlegende Kennzeichnung: «Das Leben dieser Welt hat bereits aufgehört, das Leben der Auferstehung bereits begonnen. Darum haben Faktoren geschöpflichen Lebens, wie Organisation und Autorität, nichts mehr zu bedeuten. Alles Geschöpfliche ist bereits verschlungen in Gott. Gottes Verklärung ist alles allein. Das Geschöpfliche ist nur Materie des beständigen größeren Absterbens.» ⁴³ Die Spannung zum Protestantismus von Barth-Gogarten ⁴⁴ werde in der beide übergreifenden Sicherung benediktinischer Liturgie aufgehoben: «Das Bild der gegenwärtigen Stunde ist merkwürdig zerrissen. Auf der einen Seite sind die religiösen Erneuerungsbewegungen vielleicht stärker denn je. Auf der andern Seite zeigt sich aber auch greller denn je ihre Gegensätzlichkeit zueinander, und eine solche, um die nicht selten schon so etwas wie düsterer Fanatismus flackert. Es ist ein stürmischer Vorfrühling mit allem betäubenden Föhn und plötzlichen Frösten solcher Zeit.» ⁴⁵

Die meisten Aufbrüche tendierten zur katholischen Kirche. «Es sind die Jahre der «katholischen Bewegung» [...] zunächst im Sinne einer Bewegung zum Katholizismus hin, d.h. zum mindesten in der Form einer positiven Wertung des «Katholischen» als eines schöpferischen Faktors des allgemeinen Geisteslebens. Der katholischen Bewegung dann aber vor allem nach der Seite eines Bewegungsstadiums im Katholizismus selber, insofern an Stelle des alten Entweder-Oder zwischen Katholizismus der Reaktion und Katholizismus der Angleichung ein Katholizismus des positiven Schaffens aus dem Eigenen zu treten begann.» ⁴⁶ Bemerkenswerterweise wurde das Wort «katholisch», offenbar in seinem etymologischen Sinn verstanden, auch über die kirchliche Bindung hinaus verwendet, jedenfalls zustimmend assoziiert, «als Losungswort einer neuen Epoche deutscher, ja europäischer Entwicklung [...] Aus dem Berliner Stefan-George-Kreis stammt die Rede von einem «geistigen Katholizismus»; Keyserling sprach in seiner Schlußrede bei der Tagung 1923 seiner Weisheitsschule zu Darmstadt und in verschiedenen Vorträgen der folgenden Zeit vom «katholischen Menschen» als dem neuen Menschen, der im Werden sei; im Scheler-Kreis ging das Wort von einer Neugeburt «Katholischen Ethos»». ⁴⁷

Aufgerufen sei ein Aspekt der genannten kirchlichen Bewegungen, den Przywara zur «geistigen Krisis der Gegenwart» zählte, durchaus im zustimmenden, ja hoffnungsvollen Sinn. Die *Akademikerbewegung*, die Newmans Werke im Theatinerverlag herausbrachte, entstand um den Laacher Abt Ildefons Herwegen⁴⁸ und bewies ihrerseits das Selbstbewußtsein eines neuen *ver sacrum catholicum*⁴⁹, oder mit einer anderen Metapher: das Selbstbewußtsein einer «Rückkehr aus dem Exil»⁵¹. Auch Przywara verwendet ein Frühlingsbild: «Wie retten wir den Geist jener Aufstiegsjahre, jener blühenden Lenze in den grauen Alltag, der unentrinnbar uns umspinnt?»⁵¹ Als symptomatisch sei die erwähnte Akademikertagung in Ulm im August 1923 herausgegriffen, wo Przywara, dem die drei Hauptvorträge zufielen, sich auf Guardini als Exponenten eines neuen christlichen Denkens bezog. Es kennzeichnet die übergreifende geistige Atmosphäre dieser Aufbruchsjahre, daß die beiden im übrigen verschiedenen Denker zu ähnlichen Folgerungen gelangten, was die Theorie des Gegensatzes im Sinne der Polarität anging.

Przywara's Leistung in Ulm war es, drei «Bewegungen» der 20er Jahre miteinander in Verbindung zu setzen: die Phänomenologie, die liturgische Bewegung und die Jugendbewegung.⁵² Natürlich sah er die Phänomenologie nicht als innerkatholische, nicht einmal als christliche Bewegung an, kennzeichnete sie jedoch als eine unerwartete Wendung der an Kant orientierten deutschen Philosophie zur alten *philosophia perennis*. Das Auftauchen des Thomas von Aquin im Umkreis der Phänomenologie galt ihm als Anzeichen des ungestümen Versuchs, die cartesisch-kantische Verengung auf das erkennende Ego durch einen dreifachen Willen zu überwinden: durch den Willen zum Objekt, den Willen zur Wesenheit, den Willen zu Gott.⁵³

In der liturgischen Bewegung sah Przywara als besonderes Ethos oder, wie er sagte, als «Psychogramm» ausgedrückt: «Wille zur Form gegenüber freiwachsendem Leben, Wille zur Gemeinschaft gegenüber einseitigem Individualismus, Wille zur in Gott ruhenden, selbstwertigen *vita contemplativa* gegenüber der Verzwecklichung einer übersteigerten *vita activa*.»⁵⁴ Unmittelbar wird angespielt auf den Guardinischen «Primat des Logos vor dem Ethos» mit dem expliziten Willen zur Form. Przywara assoziiert außerdem den «priesterlichen Aristokratismus» von Stefan George, um von dessen Einsamkeit auf die Gemeinsamkeit des Formwillens und die bereits gefundene Gestalt der katholischen Liturgie überzuleiten. Darin sieht er «jene Gegensatzspannungen und unendlichen Weiten des flutenden Lebens»⁵⁵ gebändigt durch den energischen Willen zur Form. Was die Jugendbewegung angeht, so hält Przywara die bloße Ablehnung des Herkömmlichen und den Umsturzwillen für überwunden, wie er im ersten Aufbruch der freideutschen Jugend aufdringlich erkennbar war. Im Gegen-

teil glaubt er in der katholischen Version drei Komponenten zu erkennen, die einer Krankheit des deutschen Geistes entgegenwirkten: «Es ist der Wille zum Eigenwert der Person im Gegensatz zur Verknechtung unter die Sachwerte von Beruf und Amt. Es ist zweitens der Wille zum freien, inneren Wachstum der Liebe im Gegensatz zur rein äußeren Knechtschaft der Nur-Pflicht. Es ist endlich drittens der Wille zu solchen Formen und Gesetzen, die der äußere Ausdruck des inneren Wesens des Lebens sind, im Gegensatz zu Formen und Gesetzen, für die das Leben nur knecht-haftes «Anwendungsgebiet» ist. Wille zur Person, Wille zur Liebe, Wille zur Lebensform.»⁵⁶

Auffällig ist die beständige Rede von polaren Ergänzungen, wodurch eine Seelenhaltung die andere ausgleichen müsse. Przywara plädiert für eine Überwindung aller Antithesen durch ein Sowohl-Als auch, für eine Philosophie dynamischer Polarität. «Nicht Objekt *oder* Subjekt, Werden *oder* Sein, Person *oder* Form; auch nicht ein «ein für allemal» fertiger statischer Ausgleich zwischen ihnen. Nein: die Philosophie einer hin- und zurück-flutenden Bewegung zwischen beiden Polen, die Philosophie einer nie gelösten Spannung zwischen beiden Polen, die Philosophie der dynamischen «Einheit der Gegensätze», die Philosophie der «Spannungseinheit.»⁵⁷ So schließt Przywara 1923 mit dem Bild einer Versöhnung von Objekt und Subjekt, anschaulich gefaßt in den Lehren des Thomas von Aquin und John Henry Newman – verstanden als polare Ergänzung von Seinslehre und einer Lehre des konkret-geschichtlichen Werdens. Thomas und Newman galten so als Garanten einer Versöhnung zeitgenössisch drohender Spaltungen.

*Theologie im Zeichen der Erschütterung:
Die Bedingungen zur Entdeckung Newmans*

Der ungemein vielfältige theologische Hintergrund der 20er Jahre kann hier nur erwähnt werden. Ernst Troeltsch und Adolf Harnack standen für den Kulturprotestantismus in Berlin, ähnlich Paul Tillich in Dresden. Marburg war, abgesehen von seinem philosophischen Neukantianismus, zu einem wichtigen theologischen Focus geworden: 1917 veröffentlichte Rudolf Otto das meistgedruckte theologische Buch des Jahrhunderts, *Das Heilige*, womit eine bedeutsame Wende von der Theologie zur vergleichenden Religionswissenschaft einsetzte – verbunden mit einer Nivellierung des Absolutheitsanspruchs des Christentums. In Marburg wirkten und publizierten außer Otto der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler und der Exeget Rudolf Bultmann, letzterer mit dem bekannten Einfluß auf Heidegger und den frühen Ansätzen der Entmythologisierung der Bibel. 1922 erschien in Jena, erstmals auf deutsch, Kierkegaards Auf-

satz «Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen» von 1851 (andere Arbeiten Kierkegaards wurden durch Haeckers Übersetzungen zur selben Zeit in Deutschland präsent), worin der exegetische Umgang mit der Schrift glossiert wurde. Die erfolgreichste Methode, sich vor dem Anspruch des Christentums und der Stimme Christi in Sicherheit zu bringen, sei die theologische Wissenschaft: «O unübersehbare Weitläufigkeit! Wieviel gehört im strengeren Sinne zu Gottes Wort? Welche Bücher sind echt? Stammen sie auch von den Aposteln? Und sind diese auch zuverlässig? Haben sie selbst alles gesehen? Oder dies und jenes doch nur von anderen gehört? Und nun erst die Lesearten! 30 000 verschiedene Lesearten! Und dann dieses Durcheinander und Gedränge von Gelehrten und Meinungen und gelehrten und ungelehrten Ansichten über den Sinn der einzelnen Stelle!»⁵⁸

In ähnlichem Impetus hatte 1918 Karl Barth mit seinem Kommentar zum Römerbrief, der 1922 neu überarbeitet erschien, einen klaren Trennungsstrich zwischen Kultur und Christentum, genauer noch: zwischen Religion (als Kulturausdruck) und Christentum eingetragen, der die Lehre Christi zur reinen Eschatologie, außerhalb des nivellierenden Vergleichs, radikalisierte.

Ohne daß diese Namen und Daten mehr als nur genannt werden können, setzten auf *katholischer* Seite zwei gegenläufige Strömungen zeitgenössischer Theologie ein: die Rezeption Newmans und die Rezeption des Thomas von Aquin. In beiden wirkte Przywara treibend mit, in beide zog er Edith Stein mit hinein.

Die katholische Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war zutiefst der Neuscholastik verpflichtet. Darin herrschte tonangebend jene systematische Aufgliederung und verstandesmäßige Durchdringung der Glaubenswahrheiten, die die Theologie zu einer Sache der Wissenschaftler machte und von der «Volksfrömmigkeit» abhob. Zugleich und gegensätzlich begann die historisch-kritische Methode im Gefolge des französischen Exegeten Alfred Loisy⁵⁹, Schrift und Tradition wissenschaftlich zu historisieren; die dadurch ausgelöste heftige Erschütterung führte zur Modernismuskrise, deren Auswirkungen bis in die 20er Jahre hinein spürbar waren.⁶⁰ Eben dies sollte zunächst durch die Neuscholastik aufgefangen werden. Die seinerzeitige Thomas-Renaissance wurde besiegelt durch die Enzyklika Pius' XI. *Studiorum Ducem* von 1923 und wurzelte zunächst in einer neuen Aufmerksamkeit auf das philosophische Erbe des Mittelalters. Diese Aufmerksamkeit hatte einen ebenso theologischen wie philosophischen Hintergrund: Der Thomismus bot seit dem Ende des 19. Jahrhunderts für die katholische Schultheologie eine hervorragende Quelle von Argumenten, besonders in Absetzung gegen die zeitgenössische Philosophie, sofern sie vorrangig von der kantischen

Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis geprägt war, aber auch von der scharfen Religionskritik Schopenhauers und Nietzsches. Als Neuscholastik und Neuthomismus führte diese Schultheologie gleichsam ein Eigenleben neben dem allgemeinen Strom philosophischen Denkens. Psychologismus, Historismus und Neukantianismus nahmen skeptisch-subjektivistische Positionen ein und hatten die Fragestellung nach dem Sein verabschiedet zugunsten einer erstrangig auf das Erkennen fixierten Problematik. So ernsthaft und eindringlich die neuscholastischen Studien auch waren, so sehr haftete ihnen jedoch wegen der ontologischen Ausgangsfrage und der davon gespeisten Metaphysik sowie wegen der Abwehrstellung gegen die «modernistischen» Strömungen der Geruch bekenntnishafter Verteidigung an.

Durch die Phänomenologie war jedoch eine abgewandelte Form ontologischen Fragens in die Philosophie zurückgekehrt und versprach besonders anfänglich eine über Kant hinausgehende neue Ausrichtung des Denkens, welche die skeptischen Positionen selbst skeptisch befragte. In dem Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) wies Husserl nach, daß Psychologismus und Historismus mit ihrer Behauptung nur relativer Erkenntnis einen unhaltbaren Selbstwiderspruch aufgestellt hatten.

In eigenartiger, kaum zu erwartender Weise hatten sich damit der Sonderstrang katholischen Philosophierens und die allgemeine universitäre Philosophie, deren international anerkannte Vordenkerschaft in der Husserlschule geleistet wurde, berührt.⁶¹ Auch Edith Stein ist bei der erwähnten Thomas-Übersetzung von der Zielvorstellung geleitet, «dieser Versuch einer Wiedergabe jenes Systems in der philosophischen Sprache unserer Zeit könnte ein wenig zur Verständigung mit dem modernen philosophischen Denken helfen». Instinktsicher, wenn auch keineswegs im Thomismus zu Hause, wie sie immer wieder betont, hält sie eine sachliche Berührung des 13. und des 20. Jahrhunderts für möglich. Namhafte Kritiker (A. Koyré, A. Naber SJ, A. Dempf) bestätigten das Gelingen des Unternehmens, am nachhaltigsten Przywara: «Durch die Art der Übertragung selber [ist] alles heutige lebendige Philosophie geworden. Es ist überall Thomas und nur Thomas, aber so, daß er Aug' in Aug' zu Husserl und Scheler und Heidegger steht. Die Terminologie der Phänomenologie, die Stein als selber schaffende Philosophin beherrscht, ist nirgendwo an die Stelle der Sprache des Aquinaten getreten, aber es öffnen sich nun mühe-los Türen hinüber und herüber.»⁶²

Einen anderen, nämlich in Newman wurzelnden Aufbruchswillen zeigte das *Jahrbuch der deutschen Katholiken* von 1920/21. Guardini verfaßte darin eine Kritik an Friedrich Heilers *Das Wesen des Katholizismus* von 1920. Die Antwort auf Heilers Historismus erscheint bereits klar von Newman inspiriert: Die mechanistische Auffassung von Kirche hält nicht

stand vor dem Gedanken ihres lebendigen Ganzen in seiner Identität von Anfangs- und Endgestalt. Nicht Teile, sondern genetische Entwicklung bilden die lebendige Gestalt der Kirche. Der modernistische Gegensatz – den Heiler bemühte – zwischen Übernatur und Natur, zwischen Offenbarung und Geschichte wird thesenhaft ganz auf der Linie Newmans beantwortet: «Mit all dem ist der Übernatürlichkeit und Endgültigkeit des Christentums in keiner Weise Eintrag getan. Der Inhalt, das Samenkorn, Offenbarung und Gnade, kommt von Gott; die Linie der Entwicklung, die Logik der Auswahl, das Gesetz des Aufbaues ebenso; die Geschichte aber liefert vielfältiges Material und jeweils den Anstoß, damit bestimmte, im Keim bereits vorhandene Anlagen zur Entfaltung kommen.»⁶³

Auch Przywara verteidigte Newman entschlossen gegen den Modernismus-Verdacht und rückte ihn an die Seite des Thomas von Aquin – wieder im Sinne seines Lieblingsbegriffes vom polaren «Grundgesetz» der Katholizität.⁶⁵ «In der Einheit Thomas-Newman liegt wie in einem Personensymbol die Sendung des Katholizismus an die Philosophie: Ich sage dir, stehe auf!»⁶⁵ So gab Newman dem deutschen Katholizismus der 20er Jahre jene Stichworte, mit denen man die Herausforderung der (protestantischen) Moderne annehmen konnte. Das Bezwingende an ihm schien die Vereinigung von natürlich-kultivierter Haltung mit der Gnade – im Unterschied zu weltloser Heiligkeit auf der einen oder relativierender Skepsis auf der anderen Seite. In der auffallend raschen deutschen Übertragung Newmans Anfang der 20er Jahre wird die intellektuelle Weichenstellung deutlich: Der «Kirchenvater des 19. Jahrhunderts» stand zum zeitgleichen Neuthomismus in spannungsreicher Alternative. Zu nennen sind sein biblisch-anthropologischer Personalismus, die Bindung der Offenbarung an die (durchaus von der geschichtlichen Entwicklung her gedachte) Kirche, die Erschließung der Glaubensgemeinschaft als Mysterium *und* als gesellschaftlich wirksame Größe, die Intellektualität und Probabilität von Glaubensinhalten im Blick auf Philosophie, das Herausführen des Katholizismus aus der Verengung einer apologetischen Defensive, die angenommene Herausforderung des Historismus, was Fideismus wie Modernismus gleichermaßen ausschloß.

Edith Stein vertrat einen verwandten Typus dieser welterfahrenen Gläubigkeit, die in erstaunlichem Maße zugleich in Bescheidenheit und Askese, ja in einer tiefen Annahme äußerer Erfolglosigkeit wurzelte. Newman war ihr dabei ein Leuchtfeuer, und insofern ist sein Einfluß auf die Kontur der 20er Jahre in Deutschland weitreichender, als bisher angenommen.

ANMERKUNGEN

¹ Seligsprechung 1987, Heiligsprechung 1998, Ernennung zur Konpatronin Europas 1999.

² Leider ist der Briefwechsel zwischen beiden bis auf unbedeutende Reste (ESGA [=Edith Stein Gesamtausgabe, Herder] 2, Briefe 160 und 218 von Przywara) nicht erhalten. S. noch ESGA 4, Nr. 153, Anm. 5: «Edith Stein traf dort (in München um den 3.4.1932) auch Alois Mager OSB, Erich Przywara SJ und wahrscheinlich auch Gertrud von le Fort». Przywara verweist im Vorwort zu seiner *Analogia entis* (München 1932, VI) dankbar darauf, «daß ich weitgehend in die Arbeiten Edith Steins, Husserl und Thomas Aug in Aug zu setzen, hineingenommen wurde. Es waren zuerst die durch Edith Stein angebahnten fruchtbaren Beziehungen zu Husserl, die auf die Gestaltung des Methodischen Einfluß übten.» Allerdings scheint Stein Kritik an der *Analogia entis* geübt zu haben, wie aus Przywaras Antwort, ESGA 2, Brief 218 vom 13.9.1932, erkennbar wird. Danach gibt es keinen Nachweis einer Verbindung zwischen beiden mehr.

³ Vgl. F. Imle, *Christusideal und katholisches Ordensleben*, Kempten 1922. – Dom Germain Morin OSB, *Mönchtum und Urkirche*, München 1922. – Hemptinne OSB, *Mehr Liebe*, Freiburg 1922. – Dietrich von Hildebrand, *Der Geist des hl. Franziskus und der Dritte Orden*, München 1921. – Peter Lippert SJ, *Zur Psychologie des Jesuitenordens*, Kempten 1923. Die Bücher sind andeutend besprochen bei: E. Przywara, *Religiöse Bewegungen*, in: Przywara, *Ring der Gegenwart*, I, 11ff. (Anm. 35).

⁴ Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Deutsche Geistesgeschichte im Jahrzehnt 1918-1928*, konzentriert im Blick auf Edith Stein, in: *Forschungsband Edith Stein. Orbis phaenomenologicus*, Freiburg (Alber) 2002.

⁵ Erich Przywara, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923.

⁶ Erstveröffentlichung der *Quaestiones disputatae de veritate* in 2 Bden. (mit Registerbd.), Breslau (Otto Borgmeyer) 1932-34; dann in: ESW=Edith Steins Werke III und IV, Freiburg (Herder) 195, demnächst in ESGA 23/24 (2004). Erstveröffentlichung von *De ente et essentia* gleichfalls vorgesehen in ESGA 24. Erstveröffentlichung von Newman: *Briefe und Tagebücher... 1801-1845* in ESGA 22 (2001), und: *Idee einer Universität* in ESGA 21 (2002).

⁷ Nachgedruckt bei Bouvier, dann bei WBG Darmstadt. Weder ist ein Übersetzernamen angegeben noch sind Verträge erhalten.

⁸ ESGA 4, Freiburg 2001.

⁹ ESGA 1, Freiburg 2002.

¹⁰ ESGA 19, Freiburg 2004.

¹¹ John Henry Newman, *Christentum. Ein Aufbau*, 8 Bde., Freiburg (Herder) 1922.

¹² J.H. Newman, I. Der Glaube an einen Gott. II. Der Glaube an die hl. Trinität, übers. v. Th. Haecker, in: Der Brenner VI (1920); *Philosophie des Glaubens* (= Essay in Aid of a Grammar of Assent), übertr. u.m. Nachwort von Th. Haecker, München 1921; *Die Entwicklung der christl. Lehre* (= An Essay on the Development of Christian Doctrine), übertr. u.m. Nachwort von Th. Haecker, München 1922; *Eine neue Form des Unglaubens*, übers. v. Th. Haecker, in: Der Brenner VIII (1923).

¹³ John Henry Newman, *Apologie des Katholizismus*. Dt. und mit einer Vorrede über John Henry Kardinal Newman von Rudolf Kassner, München (Drei Masken) 1920, 94 S.

¹⁴ Romano Guardini, *Maria Knoepfler zum Gedächtnis*, in: John Henry Kardinal Newman, *Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens*, übertragen von Maria Knoepfler, AW X, Mainz 1931, 369-378; hier: 374.

¹⁵ E. Przywara, *Die Frage Edith Stein*, in: Przywara, *In und Gegen*, Nürnberg 1955, 61.

¹⁶ Vgl. H.-B. Gerl/E. Prégardier/A. Wolf (Hgg.), *Begegnungen in Mooshausen*. Romano Guardini, Maria Knoepfler, Maria Elisabeth Stapp, Josef Weiger, Weidenhorn ²1990.

¹⁷ R. Guardini, *Maria Knoepfler zum Gedächtnis*, in: Newman, *Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens*, AW X, Mainz 1931, 373.

¹⁸ Guardini an Weiger vom 10. V. 14.2v: «D.M. schrieb ich in den Newman aus dessen erster Meditation: «Mai, ... das ist der Monat der Verheißung und Hoffnung.»» (Brief im Archiv Mooshausen; das Widmungsexemplar der Meditations ist ebenfalls dort noch vorhanden.)

¹⁹ Guardini an Weiger vom 10. III. 15.1b: «Heute haben wir den Abschnitt der «Apologia» fertig bekommen, den wir angefangen hatten. Die Übersetzung ist sehr schön. Newman selber hätte seine Freude daran.» (Archiv Mooshausen)

²⁰ Guardini an Weiger vom 28. III. 15.2v: «D.M. scheint wieder ein bißchen die Courage zur Apologia zu verlieren, seit der gute Laros gegen Mitte und Ende auch allmählich vernünftiger wird und wörtlicher übersetzt. Donnerwetter! Sie kann sich wahrhaftig neben jeder Übersetzung sehen lassen! Übrigens ist mir der Gedanke sehr sympathisch, die Übers. (falls nicht Diederichs 3r sie nimmt) bei Reklam erscheinen zu lassen. Es wird eine sehr bescheidene Edition sein, das ist wahr; aber dafür steht sie im Reklam, d.h. es wird dann ihre Übers. sein, zu der unwillkürlich jeder greift, und zwar gerade auch solche, die nicht viel Geld haben.» (Archiv Mooshausen)

²¹ John Henry Kardinal Newman, Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens, übertragen von Maria Knoepfler, Ausgewählte Werke X, Mainz 1931.

²² Ebd., 375.

²³ Übers. v. G. Schündelen, Köln (J. P. Bachem) 4. Aufl. 1865. Das Mooshausener Exemplar trägt die hs. Eintragung: *Caesar* Weiger. 1868.

²⁴ Guardini an Weiger: «27/8/16 1r Dein Plan für die Übersetzung der Universitätspredigten Ns gefällt mir sehr gut. Denke daran, wenns erst einmal soweit ist.» (Archiv Mooshausen) Im Kontext dazu kann man den vorangegangenen Brief Guardinis an Weiger lesen: «20/7/16 Mainz» 2v Predigttypen: 1) *die rhetorische* – kann ich nicht brauchen; 2) *die ruhige, klare Gedankendarlegung* (Leo I., Thomas; Du handhabst sie vortrefflich); 3) *die induktive* psychologisch-analytische, die zum Empfinden des Problems und zum Mitarbeiten zwingt, aber nicht beunruhigend, sondern klar, sparsam, besonnen (Newman) liegt mir sehr; 4) *die v. innen her rücksichtslos gestaltende*, für die es nur die Schranken der Wahrheit gibt. (Habs in der Dreifaltigkeitspredigt jüngst versucht); 5) *die höchste: das ruhige «Erzählen vom Reich Gottes»*, aus der Kindlichkeit der Seele heraus. (Parabeln) *Hier liegt Dein Ziel! in No 5.*» (Archiv Mooshausen)

²⁵ R. Guardini, Sein Wesen prägte der «Commonsense». Zu einer neuen Auswahl von Newmans Werken. Rez. zu: J.H. Newman, Auswahl u. Einl. v. Walter Lipgens, Frankfurt/Hamburg (Fischer) 1958, in: Allgemeine Sonntagszeitung 31 (1958), 5.

²⁶ Archiv Mooshausen. Leider sind die Antwortbriefe Weigers nicht erhalten.

²⁷ Brief vom 29.4.1919, Nachlaß Knies, Diözesanarchiv Mainz.

²⁸ Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini, Ana 342.

²⁹ Brief 59 an Callista Kopf, 12.10.1927, ESGA 84.

³⁰ Vgl. Brief 63 an F. Kaufmann, ESGA 2, 89.

³¹ Daniel Feuling OSB, Mönch der Abtei Beuron, wurde Stein später durch die gemeinsame Teilnahme an dem Phänomenologentreffen in Juvisy bei Paris vom 10.9.–12.9.1932 bekannt (Einladung durch Jacques Maritain). Vgl. ESGA 2, Brief 217, Anm. 4.

³² Paul Simon (1882–1946), Dompropst von Paderborn, war eng befreundet mit Bernhard Rosenmöller (1883–1974), dem Philosophie-Kollegen Edith Steins an der Deutschen Akademie für wissenschaftliche Pädagogik in Münster (der auch in Juvisy teilnahm). Simon war ein bedeutender Ökumeniker, der zusammen mit Stählin die erste offizielle Begegnung von evangelischen und katholischen Theologen in Berlin einberief. Im Hause Rosenmöller fanden, unter Simons Mitwirkung, Gespräche mit Karl Barth statt, der von 1925–1930 in Münster lehrte. Vgl. Bernhard Rosenmöller jr., Bernhard Rosenmöller. Widerstand aus dem geistigen Erbe des Heiligen Augustinus, in: Christlicher Widerstand im Dritten Reich. Hg. v. der G. von le Fort-Gesellschaft, Sachsenheim-Hohenhaslach (Burgverlag) o.J.

³³ Demnächst mit Einl. u. Anmerkungen hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 22, Freiburg 2001.

³⁴ Edith Stein, Probleme der neueren Mädchenbildung (1932), in: Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, ESGA 13, 158, mit Bezug auf Romano Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz (Grünewald) 1925).

- ³⁵ Die Rezensionen sind aufgenommen in: Przywara, Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927, 2 Bde., Augsburg (Benno Filser) 1929. Guardini scheint darauf nicht reagiert zu haben.
- ³⁶ Es gibt einen hs. Eintrag Feulings im Mooshausener Gästebuch.
- ³⁷ Die Erstedition mit Einleitung und Anmerkungen durch H.-B. Gerl-Falkovitz ist vorgesehen: ESGA 21, Freiburg 2002.
- ³⁸ Bernhard Gertz, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die *analogia fidei*, Düsseldorf 1969, 573.
- ³⁹ Karl-Heinz Wiesemann, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg (Echter) 2000.
- ⁴⁰ G. Wilhelmy, Vita Erich Przywara, in: Erich Przywara 1889-1969. Eine Festgabe, Düsseldorf 1969.
- ⁴¹ In einer Rezension «Zum Kampf um den kath. Lehrer (1929)» schreibt Stein in Anm. 11: «Wer ein umfassendes und lebendiges Bild all dieser Strömungen gewinnen will, der greife zu den gesammelten Aufsätzen von E. Przywara SJ, die in diesem Jahre unter dem Titel «Ringen der Gegenwart» bei B. Filser in Augsburg erschienen sind.» ESGA 16, Freiburg 2001, Anhang.
- ⁴² Nikolai Bubnow und Hans Ehrenberg (Hgg.), Östliches Christentum. Dokumente, München (Beck) 1923 und 1925. – Nikolai von Arseniew, Ostkirche und Mystik, München 1924.
- ⁴³ Przywara, Neue Religiosität, in: Ringen der Gegenwart, I, 54.
- ⁴⁴ Vgl. Przywara, Gott in uns und Gott über uns, in: ebd., II, 552-564.
- ⁴⁵ Przywara, Neue Religiosität, in: ebd., I, 48.
- ⁴⁶ Przywara, Vorwort, ebd., VII.
- ⁴⁷ Przywara, Custos, quid de nocte?, in: ebd., I, 37.
- ⁴⁸ Ildefons Herwegen, Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze, München 1924.
- ⁴⁹ Zu diesem Ausdruck vgl. Alfons Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn 1993, 57.
- ⁵⁰ Peter Wust, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: Karl Hoeber (Hg.), Die Rückkehr aus dem Exil, Düsseldorf (Schwann) 1926.
- ⁵¹ Przywara, Katholisches Schweigen, in: Ringen der Gegenwart, I, 86.
- ⁵² Przywara, Gottgeheimnis der Welt, 9.
- ⁵³ Ebd., 11.
- ⁵⁴ Ebd., 32.
- ⁵⁵ Ebd., 38.
- ⁵⁶ Ebd., 48f.
- ⁵⁷ Ebd., 137f.
- ⁵⁸ S. Kierkegaard, Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (1851), Jena 1922.
- ⁵⁹ Alfred Loisy, L'Evangile et l'Eglise, Paris 1902.
- ⁶⁰ Vgl. Knoll, Glaube und Kultur, 48-51.
- ⁶¹ Stein, Vorwort, in: Stein, Endliches und ewiges Sein (1935/36), ESGA 11.
- ⁶² In: Stimmen der Zeit 121, 11 (1931).
- ⁶³ R. Guardini, Universalität und Synkretismus, in: Jahrbuch der deutschen Katholiken 1920/21, Augsburg 1921, 154f.
- ⁶⁴ S. Przywaras umfangreiches Kap. VI. Kant – Newman – Thomas, in: Ringen der Gegenwart, II, 729-962.
- ⁶⁵ Przywara, Sendung, in: ebd., II, 962.

RUDOLF VODERHOLZER · MÜNCHEN

DOGMA UND GESCHICHTE

*Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension
als Moment der Erneuerung der Theologie*

*Für Professor Dr. Jörg Splett
zum 65. Geburtstag in Dankbarkeit*

Als Henri de Lubac nach dem Ersten Weltkrieg Philosophie¹ und Theologie² studierte, hatte die so genannte «Modernismuskrise» ihren Höhepunkt zwar überschritten, die aufgeworfenen Fragen aber harhten mehr denn je einer wirklichen Lösung. Die unter dem Begriff «Modernismus» zusammengefaßten theologischen Theorien sind zu Recht «theologischer Historismus»³ genannt und als eine unzureichende Vermittlung von Dogma und Geschichte vom kirchlichen Lehramt verworfen worden. Wo die «Geschichtlichkeit» des Dogmas als Antwort des Glaubens auf die Offenbarung Gottes letztlich auf die Relativität des Dogmas hinausläuft, auf Vielgestaltigkeit ohne innere Identität, auf Wandelbarkeit ohne innere Kontinuität, wo das Dogma seiner historischen Basis beraubt und als subjektive Deutung einer nicht wirklich zu erfassenden Wirklichkeit ausgegeben wird, dort ist das Dogma selbst aufgehoben und das Fundament des Glaubens zerstört. Andererseits konnte es weniger denn je genügen, der protestantischen Exegese und der liberalprotestantischen Dogmengeschichtsschreibung nur mit der Wiederholung alter Argumentationsfiguren und den katholischen Theologen mit Verboten zu begegnen, so berechtigt und notwendig der Schutz des Glaubens vor seiner Selbstzerstörung für sich genommen auch war.

Das Ungenügen der neuscholastischen Schultheologie

Die in der katholischen Theologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschende Neuscholastik hatte den Herausforderungen des geschichtlichen Denkens wenig Überzeugendes entgegenzusetzen⁴. Es sind mehrere

RUDOLF VODERHOLZER, geb. 1959; 1987 Priester; 1997 Doktor der Theologie; seit 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kennzeichen dieser so genannten Schul- oder Handbuchtheologie, die, in sich verschränkt, nicht nur einer fundierten Auseinandersetzung mit dem das Dogma relativierenden Historismus nicht förderlich waren, sondern den inneren Ansprüchen des christlichen Glaubens selbst nicht genügten.

Charakteristisch für die neuscholastische Konzeption ist zunächst das so genannte instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis⁵, das die Offenbarung Gottes weniger als geschichtliche und personale Selbstmitteilung denn als Kundgabe von satzhaft formulierten Wahrheiten *über* Gott betrachtete⁶. Der Glaubensakt wurde dementsprechend vornehmlich als freie intellektuelle Zustimmung zu einem satzhaft formulierten Glaubensgegenstand ohne innere Glaubenseinsicht verkürzt. Eine Dogmenentwicklung dachte man sich nach dem Paradigma der logischen Konklusion⁷. Aus einem der Offenbarung entnommenen Obersatz und einer philosophischen Wahrheit als Untersatz sei bei Anwendung der Regeln der klassischen Logik ein im Glaubensgut der Kirche implizierter Sachverhalt zu erschließen, der dann ebenso zum Glauben der Kirche gezählt werden könne. Eine zurückhaltendere Position (R. Schultes OP) betrachtete nur das «formell» Geoffenbarte als dogmatisierbar, eine andere Position (M.M. Tuyaerts) weitete den Bereich der prinzipiell als Dogma vorlegbaren Glaubenswahrheiten aus auch auf das «virtuell» Geoffenbarte⁸.

Die Vernachlässigung der kontingenten Geschichte als Ort der Wahrheitsvermittlung ist zunächst ein Erbe der aristotelischen Wissenschaftstheorie, wonach das geschichtlich einmalige, nicht-notwendige, prinzipiell auch anders denkbare Ereignis nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann. Als sich die Theologie in der Scholastik wissenschaftstheoretisch selbst zu begründen begann, tat sie dies unter Rückgriff auf die aristotelische Definition und Einteilung der Wissenschaften. Die damit gewonnene «Wissenschaftlichkeit», Präzision und Kohärenz war allerdings um den Preis des Verlustes der Bedeutung der Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Vermittlung erkauf⁹. Denn der christliche Glaube gründet eben gerade in einem einmaligen geschichtlichen Ereignis, das den Höhepunkt einer ebenso einmaligen kontingenten Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel bildet. Die großen Scholastiker wie Thomas von Aquin und Bonaventura hatten allerdings die Bedeutung der Geschichte noch weit höher veranschlagt als ihre Kommentatoren seit dem 16. Jahrhundert. Denn während etwa Thomas seine Summa heilsgeschichtlich anlegt¹⁰, wird Cajetan später bei seiner Kommentierung ganze Passagen deshalb überspringen, weil sie nur geschichtlichen und nicht in seinem Sinne systematisierbaren Stoff boten¹¹. Als im 17. Jahrhundert die rationalistische Philosophie mit ihrer Trennung von geistiger und geschichtlicher Wirklichkeit die prinzipielle Geschichtlichkeit aller menschlichen Erkenntnis aus den Augen verlor, reagierte die Theologie nicht mit einer Fundamental-

kritik des Rationalismus, sondern man ließ sich von den Gegnern, wie de Lubac es bildhaft beschreibt, durch die uneingestandene Übernahme des Rationalismus, der sich im 19. Jahrhundert nochmals steigerte, auf fremdes Terrain führen und «mit ungleichen Waffen auf ihrem Boden schlagen, statt sie umgekehrt zuerst auf das einzige Terrain zu führen, auf dem sich die religiöse Frage überhaupt erst stellt und notwendig dann auch durch das Christentum löst»¹².

Damit ist schließlich der letzte und für de Lubac vielleicht sogar der entscheidende Mangel der neuscholastischen Konzeption angesprochen: Die theologische Entfremdung des Menschen von Gott um einer vermeintlichen Sicherung der Freiheit der göttlichen Gnade willen. Wenn es sich die Theologie aber selbst versagt, vom Menschen so zu denken, daß er mit innerer Notwendigkeit um seines Heiles willen nach einer geschichtlichen Selbstmitteilung Ausschau hält, dann ist die religiöse Frage ortlos geworden. Aber de Lubac kann der neuzeitlichen Theologie den Vorwurf nicht ersparen, durch ihre scharfe Trennung von Natur und Übernatur dem Säkularismus selbst noch den Weg bereitet zu haben¹³.

Wissenschaftsorganisatorisch schlug sich diese Konzeption nieder in einem spezifischen Verständnis von Apologetik einerseits und Theologie bzw. Dogmatik andererseits sowie von deren gegenseitiger Arbeitsteilung: Während die Theologie mit der Darstellung der inneren Kohärenz der kirchlichen Lehrsätze beschäftigt ist, die als von Gott geoffenbart oder aus der Offenbarung abgeleitet als Geheimnisse vom Menschen zu glauben sind, hat die Apologetik im Vorfeld des Glaubens unter weitgehender Absehung des Glaubensinhaltes die Glaubwürdigkeit der Offenbarung aufgrund der die Offenbarung *als Offenbarung Gottes* bestätigenden Zeichen und Wunder zu erweisen¹⁴.

Die Ansätze einer Wiedergewinnung der Geschichte für die katholische Theologie, wie sie bei Vertretern der Tübinger Schule (v.a. durch Johann Adam Möhler) oder auch bei John Henry Newman¹⁵ gegeben waren, konnten zunächst ihre Wirkung nicht entfalten und sollten erst im 20. Jahrhundert unter anderem auch durch de Lubacs Vermittlung zum Durchbruch kommen. Dominierend blieb die Neuscholastik, die gerade in der ersten Schaffensperiode de Lubacs wichtigster Gegenspieler war.

Der Studentengeneration Henri de Lubacs kam in dieser Atmosphäre der «séparation»¹⁶, angesichts also dieses unbefriedigenden Auseinandergerissenseins nicht nur von Philosophie und Theologie, von Wissenschaft und Glaube, von Natur und Übernatur, sondern eben auch von Dogma und Geschichte das Denken eines Mannes zu Hilfe, der, selbst immer wieder des Modernismus bezichtigt, in Wahrheit die aufgeworfenen Fragen in ihrer ganzen Tiefendimension erkannt und einer Lösung zugeführt hatte: Maurice Blondel (1861–1949). Zwar hätte man seine Schriften im Jesuiten-

kolleg eigentlich nicht studieren dürfen¹⁷, doch setzten sich die Verantwortlichen über diese Weisung hinweg und ermöglichten es somit auch Henri de Lubac, an den Einsichten Maurice Blondels theologisch zu reifen¹⁸ und wesentliche Einsichten des tiefgläubigen Katholiken und Philosophieprofessors aus Aix en Provence in die Theologie hineinzuvermitteln.

Der Wegbereiter: Maurice Blondel

Neben Blondels Hauptwerk *L'Action* (1893), in dem er ausgehend von der Sinnfrage die notwendige Ausrichtung des Menschen auf ein ihm aus eigenen Kräften unerreichbares Heil aufzeigte, sollte vor allem die 1904 veröffentlichte Auseinandersetzung mit Alfred Loisy *L'Évangile et l'Église* (1902) großen Einfluß auf eine ganze Generation junger Jesuitenstudenten bekommen: *Histoire et dogme*¹⁹. Loisy hatte in seinem Werk den Versuch unternommen, die katholische Christologie und Ekklesiologie gegenüber den liberalprotestantischen Thesen in Adolph von Harnacks *Das Wesen des Christentums* (1900) zu verteidigen. Loisy übernahm die Erkenntnisse der Vertreter der «konsequenten Eschatologie» (Johannes Weiß u.a.) und behauptete gegen Harnack, im Zentrum der Evangeliumsverkündigung Jesu stehe nicht die übergeschichtlich gültige Offenbarung der Vaterschaft Gottes und des absoluten Wertes der menschlichen Seele, sondern die Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Endzeit. Unter der Voraussetzung, daß Jesus sich darin getäuscht habe, bemühte sich Loisy zu zeigen, wie die Kirche die Ablösung dieses von Jesus angekündigten eschatologischen Reiches Gottes hingenommen hatte und – unter den wechselnden Formen ihrer Geschichte – dennoch (und zwar legitimerweise) fortfahren konnte, sich auf Jesus zu berufen und sich mit ihm zu identifizieren²⁰. In seiner berühmt gewordenen Formulierung: «Jesus verkündete das Reich Gottes, und es kam die Kirche»²¹, kommt der Verlust der historischen Kontinuität zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und der Wirklichkeit der Kirche deutlich zum Ausdruck.

Blondels Antwort umfaßt eine Kritik des Extrinsezismus wie des Historizismus und, positiv, den Entwurf einer Theorie der Tradition im Sinne der Überlieferung lebendiger Wirklichkeiten in personaler Vermittlung. Einerseits genügt es nach Blondel nicht, im Stile der alten Apologetik die Augen vor jeglicher historischen Erkenntnis zu verschließen und den «historischen Dementis» nur starre Deduktionen entgegenzusetzen, ein Flickwerk, das man schon beim ersten Stoß auseinanderfallen sieht²². Die philosophischen Mängel einer sich «nur historisch» verstehenden und deshalb dogmenkritischen Exegese andererseits bestehen in einer Überbeanspruchung der historischen Methode. Sie wird in den Dienst einer unreflektiert vorausgesetzten antimetaphysischen Philosophie gestellt,

deren deistische Axiome der Offenbarungs- und Inkarnationsunfähigkeit Gottes dann als vermeintliche Ergebnisse der historischen Forschung ausgegeben werden. Die Transzendenz der Geschichte und des Menschen auf eine geschichtlich sich ereignende Offenbarung Gottes hin kann jedoch mit den Methoden positiver Geschichtswissenschaft nicht geleugnet werden, es sei denn um den Preis der Zerstörung ihres Gegenstandes²³.

Ist nun aber Offenbarung nicht in erster Linie Mitteilung von Satz-wahrheiten, sondern lebendige Begegnung zum Heil des Menschen, dann ist auch Tradition mehr als das Überliefern einer Summe von nur mündlich «überlieferten» und eben nicht schriftlich fixierten Jesusworten, von Bräuchen oder Lehrsätzen. Tradition ist der umfassende Prozeß der Weitergabe von persönlich Anvertrautem, Geschautem, Gehörtem. Im Prozeß dieser Weitergabe aber kann es, und hier verweist Blondel (wie schon Newman²⁴) auf die marianische Typologie in Lk 2,50f., ein allmähliches Reifen der Einsicht und des Verstehens geben, denn «Verstehen braucht Zeit». An diesem Reifungsprozeß, der nur unter der Führung des Heiligen Geistes denkbar ist, ist keineswegs nur das schlußfolgernde Denken beteiligt. Denn «die begriffliche Form der christlichen Dogmen hat sich nur im Schoß einer glaubenden Gemeinschaft ausgeprägt, und sie kann umgekehrt nur durch lebendigen Glauben belebt und weiterentwickelt werden, und um das Dogma voll und ganz zu verstehen, muß man virtuell die Fülle der Tradition der Kirche in sich tragen»²⁵. Dabei geht es nicht um das Ausdrücklichwerden von «Irrationalem oder Unbewußtem, sondern des Unterbewußten und (noch) Unreflektierten» sowie des vorläufig noch nicht auf das ausdrückliche Denken Reduzierbaren²⁶.

Blondels Ausführungen wurden von den Jesuitenscholastikern dankbar aufgegriffen. Henri de Lubac verweist immer wieder auf den wichtigen Vermittlungsbeitrag, den der junge, 1915 mit erst 37 Jahren im Ersten Weltkrieg gefallene Jesuit Pierre Rousselot geleistet hat²⁷, der zusammen mit anderen Lehrern wie Joseph Huby und Léonce de Grandmaison de Lubacs Denken maßgeblich formte. De Lubac erinnert im Vorspann an den Aufsatz von Pierre Rousselot *Petite théorie du développement du dogme*, den er zu dessen 50. Todestag im *Mémorial Pierre Rousselot* der *Recherches de Science religieuse* 1965 veröffentlichte, an den Hintergrund seines Entstehens: die sonntäglichen Akademien im Jesuitenkolleg in Ore-Place, Hastings²⁸, in deren Rahmen Rousselot, in Vorbereitung seiner Lehrtätigkeit in Paris, am 14. März 1909 seine Theorie der Dogmenentwicklung darstellte. In folgenden Worten Rousselots, die de Lubac auch in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* zitiert, verdichtet sich die wahre Alternative zum informationstheoretischen Offenbarungsverständnis ebenso wie zur Konklusionentheologie, die sich den dogmengeschichtlichen Erkenntnisfortschritt nur nach dem Modell logischer Schlußfolgerung zu denken

vermochte. In Worten, die an Aktualität nichts eingebüßt haben, unterstrich Rousselot vor allem die Einheit von Offenbarung und Offenbarer in Jesus Christus. Jesu Reich-Gottes-Verkündigung ist ihm nicht äußerlich, sondern er ist das «Reich Gottes in Person». Rousselot lenkte ferner die Aufmerksamkeit auf die personale, liebendes Wahrnehmen und intellektuelle Erkenntnis in lebendigem Vollzug vereinende Begegnung und Vermittlung, worin letztlich das ganze Dogma und die Dogmenentwicklung gründeten: «Die gesamte Tradition, die ganze Entwicklung der Dogmatik und der christlichen Lehre überhaupt befaßt sich mit nichts anderem als damit, Jesus getreu darzustellen und zu vermitteln: *Jesus* und nicht *die Lehre Jesu*. Damit tragen wir diesem entscheidenden katholischen Glauben Rechnung, daß Jesus nicht nur das *Sprachrohr* der Reich-Gottes-Verkündigung war, der Gesandte des Vaters, und zwar des Vaters allein (wie Harnack dies sieht), sondern daß Er auch *Gegenstand* seiner eigenen Verkündigung ist. Er schenkt den Menschen das Heil *in sich Selbst* und *durch Sich Selbst*. Er ist der Gegenstand seiner eigenen Verkündigung, und zwar nicht nur ein Gegenstand wie andere, sondern wie der erste unter anderen. Er ist vielmehr der bevorzugte Gegenstand, der alle anderen Gegenstände in sich sammelt, alles, was die Kenntnis des notwendigen und einzigen Mittlers zusammenfaßt»²⁹.

Ist aber erst einmal anerkannt, daß sich die Offenbarung Gottes im Medium der Geschichte ereignete, dann besteht kein Grund mehr, die Geschichte oder die geschichtliche Entwicklung als Ballast oder gar als Moment der Relativierung der Wahrheit zu scheuen, sondern dann besteht vielmehr Grund zur radikalen Hinwendung zur Geschichte als dem Ort der Gott-Mensch-Begegnung und der je tieferen Einsicht in die Selbstmitteilung Gottes. Für Henri de Lubacs Werk sollte diese Grundeinsicht bestimmend werden.

Christentum als Religion der Geschichte

In seinem Erstlingswerk *Catholicisme* von 1938, das Aufsätze und Vorträge der vorausgegangenen Jahre vereint, führt de Lubac in mehreren Kapiteln diesen Grundgedanken durch: «Gott handelt in der Geschichte, offenbart sich durch die Geschichte, noch mehr: Er geht selbst ein in die Geschichte und gibt ihr so jene «tiefere Weihe», die uns verpflichtet, sie im letzten ernst zu nehmen»³⁰.

Die Entdeckung der Geschichte in der Selbstreflexion des Glaubens

Man muß sogar noch einen Schritt weiter gehen. Das Christentum als die Religion, die sich in der biblisch bezeugten Selbstmitteilung Gottes be-

gründet weiß, nimmt nicht nur die Geschichte ernst, sondern ist die Religion, die das geschichtliche Denken überhaupt erst hervorgebracht hat. Ein Vergleich mit den außerbiblischen Religionen ergibt denn auch, daß allein das Christentum einen Sinn (= Richtung und Bedeutung) der Geschichte kennt und somit nicht in Welt- und Geschichtsflucht mündet, sondern zur Gestaltung von Welt und Geschichte hinführt³¹. Von der allgemeinen religiösen Überzeugung vom Eingebundensein des Menschen in die «quälende Gleichförmigkeit» der endlosen Kreisläufe einer «ewigen Wiederkehr» weicht, so de Lubac, «allein das Christentum ab, sofern es als einzige Religion gleichzeitig dem Menschen ein transzendentes und der Menschheit ein gemeinsames Ziel steckt»³². Während etwa nach der Vorstellung des alten Iran und anderer indogermanischer Völker der Beginn ihrer Volkwerdung von einem Mythos abgeleitet wird, der erst allmählich von «geschichtlichen Konstruktionen» umkleidet wird, steht nach dem Zeugnis der Schrift am Beginn der Geschichte Israels ein historisches Faktum: Die Erwählung durch Jahwe sowie die Stiftung eines Bundes. Es geht um ein geschichtliches Handeln, um ein personales Geschehen zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, bei dem der Mensch als selbstverantwortlicher «Mitspieler» in die höchste Verantwortung gerufen ist³³. Seine Einheit, oder besser noch, seine rückwirkende Einigung erfahren die Geschichte Israels und die «unfaßliche Zusammenhanglosigkeit» des prophetischen Schrifttums in dem Ereignis, auf das die Offenbarung Gottes als ihre Fülle und Vollendung zuläuft: im Christusereignis³⁴.

Christus als Erfüllung und Vollendung der Offenbarung und Höhepunkt der Heilsgeschichte

In Christus, dem «universale concretum», haben sich Geist und Geschichte endgültig gefunden. Es gehört nach de Lubac zu den bedeutendsten Ergebnissen der fundamentaltheologischen Arbeit des 20. Jahrhunderts, den Offenbarungsbegriff aus seiner intellektualistischen und instruktionstheoretischen Engführung befreit und Offenbarung wieder in den personalen Kategorien von Begegnung, Dialog und Ereignis gefaßt zu haben³⁵. Neben Maurice Blondel, Pierre Rousselot, Léonce de Grandmaison, Jules Lebreton, Romano Guardini und vielen anderen, die de Lubac in diesem Zusammenhang nennt, hat er selbst als Fundamentaltheologe in Lyon einen beträchtlichen Beitrag zu dieser Entwicklung geleistet³⁶. «Jesus Christus: Offenbarung der Liebe in Person ... Keine absolute Neuheit, keine Offenbarung im eigentlichen Sinn, keine wirkliche Transzendenz ohne die einzigartige Wirklichkeit seiner Person», sagt de Lubac in einem der ganz wenigen Texte, die ausdrücklich dem Geheimnis Christi gewidmet sind³⁷. Doch sind alle Werke de Lubacs geprägt von einer deut-

lichen Christozentrik. Die Studien zur Geschichte der christlichen Bibelhermeneutik etwa gehen aus von der Nichtidentität von Schrift und Offenbarung. Die geschichtliche Offenbarung Gottes im Alten Bund und als personale Selbstmitteilung in Jesus Christus geht dem Prozeß der Schriftwerdung voraus. Die Offenbarung vollendet sich im Fleisch gewordenen Wort, das die vielen Worte der alten Schriften vereindeutigt und erfüllt³⁸ und das im Offenbarungszeugnis des Neuen Testaments als Gottes Wort im Menschenwort entfaltet wird. In Christus, dem Fleisch gewordenen Wort, hat Gott sich in die Geschichte hinein ausgesprochen³⁹. Weil es bei der Offenbarung Jesu nicht um die Mitteilungen von Wahrheiten über Gott, auch nicht um das Verkünden von Geboten geht, sondern weil in ihm, in seiner Person, Gott selbst in der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur zu den Menschen gekommen ist als Heil und Leben, deshalb erweist sich die Frage der Gegner des Irenäus von Lyon, was Jesus denn Neues gebracht habe, wenn im Alten Testament auch schon alles irgendwie geoffenbart sei, als unangemessen. Die geniale Antwort des Bischofs von Lyon wird von de Lubac immer wieder zitiert: *Omne novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus* – Alle Neuheit hat er gebracht, indem er, der angekündigt war, sich selbst brachte⁴⁰.

Offenbarung des Menschen in Christus

Die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes in seinem Mensch gewordenen ewigen Wort kommt nicht nur der Heilssehnsucht des Menschen entgegen, sondern offenbart dem Menschen seine eigene letzte Bestimmung und Würde und ruft ihn zugleich zur Umkehr und in die Nachfolge. Im Anschluß an eine Reflexion auf die Berufung des Apostels Paulus führt de Lubac aus: «Indem er den Vater offenbart und von ihm offenbart wird, bringt Christus schließlich dann auch jeden einzelnen Menschen ans Licht. Indem er den Menschen in Besitz nimmt, ihn ergreift und bis zum Grunde des Seins durchdringt, zwingt er ihn, selbst in sich hinabzusteigen, um in sich selber neue, bis dahin ungeahnte Gebiete zu entdecken. Durch Christus kommt die menschliche Person zur Reife, der Mensch taucht endgültig aus dem Universum empor und gewinnt das volle Bewußtsein seiner selbst ... [D]urch die christliche Offenbarung wird nicht nur die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich selbst vertieft, sondern auch auf die Umgebung erweitert. Die menschliche Einheit ist fortan begriffen. Das Ebenbild Gottes, das Ebenbild des Wortes, wiederhergestellt durch das fleischgewordene Wort, wiederaufgefrischt durch ihn in seinem ursprünglichen Glanz – : das bin *ich*, das ist der *andre*, das ist *jeder andre*»⁴¹. Die Bedeutung des Trinitätsmysteriums, das zwar nicht begriffen, wohl aber

immer tiefer verstanden werden kann⁴², wirft Licht auch auf das Selbstverständnis des Menschen und seiner Personalität, insofern es die Kategorie der Relation ontologisch aus ihrem Schattendasein herausholt und in den Mittelpunkt der Betrachtung jeglichen geistigen Lebensvollzugs stellt.

Die geschichtliche Dimension der Offenbarung ist ferner bestimmend geworden für die spezifisch christliche Bibelhermeneutik, die de Lubac in seinem Buch über Origenes *Histoire et esprit* (1950) und dann in den vier Bänden von *Exégèse médiévale* (1959–1964) eingehend darstellte. Weit mehr als der Titel anzukündigen scheint, handelt es sich dabei im Grunde um eine umfassende Dogmengeschichte der christlichen Bibelhermeneutik.

Geist aus der Geschichte: das Spezifikum christlicher Schriftauslegung

«Die Genialität der ersten christlichen Generationen lag», so de Lubac, «in dieser Weise, die neue Religion an die alte zu knüpfen und durch die Verschlingung der zwei Teile, die wir die beiden Testamente nennen, ein einziges Ganzes zu schaffen»⁴³. Einigendes Band und verwandelnde Mitte ist Christus, das Fleisch gewordene WORT des Vaters, das, als «verbum abbreviatum», die vielen Worte der Schrift zusammenfaßt⁴⁴. Diese die Hermeneutik des gesamten Neuen Testaments im Bezug auf die Schriften Israels kennzeichnende Grundüberzeugung beherrscht auch die Auslegungsmethode der Kirchenväter, deren Allegorisierungen (der Begriff ist paulinisch: Gal 4,24) sich gerade durch das Verständnis von Geschichte von den «Allegorisierungen» der heidnischen Mythen durch die Philosophen fundamental unterscheidet. Während die vergeistigenden Mythen-deutungen (und selbst die «geistigen» Schriftauslegungen eines Philo von Alexandrien) jeden Anschein des Geschichtlichen in den zu deutenden Erzählungen zugunsten überzeitlich philosophischer Wahrheiten in Luft auflösen, schwächen die mystischen Deutungen der Kirchenväter den historischen Charakter der Heilsgeschichte Israels nicht nur nicht ab, sondern verstärken ihn noch durch die Aufdeckung seiner Tiefenschichten⁴⁵. Beim Vergleich zwischen der Theologie der Kirchenväter mit gewissen Strömungen in der modernen religionsgeschichtlichen Forschung beobachtet de Lubac eine eigenartige Umkehrung. Während die frühen Theologen im Vergleich zu uns nur ein ansatzhaftes Wissen um geschichtliche Entwicklungen hatten und haben konnten, hatten sie doch ein ausgeprägtes Bewußtsein von der Einzigartigkeit der Selbstmitteilung Gottes in eben dieser Geschichte. Unsere Zeit besitzt demgegenüber ein unvergleichlich besseres Wissen um historische Details und kann Entwicklungsstränge im einzelnen nachzeichnen, hat aber andererseits jenes Verständnis von Geschichte verloren, das sie als Ort der Offenbarung Gottes sieht. Dies ist vor allem dann zurückzuweisen, wenn es sich um theologische

Interpretationen handelt. De Lubac schließt sich den Worten von Theo Preiss an, der im Bezug auf die Originalität der christlichen Schriftdeutung ausgeführt hatte: «So fremd uns auch heute die Exegese, wie sie von den ersten christlichen Generationen geübt wurde, erscheinen mag, sie unterschied sich doch von der im hellenistischen Umfeld praktizierten durch ihr Geschichtsverständnis ... In einer Welt, die der Geschichte ganz fremd gegenüberstand, hat diese Exegese, so phantastisch sie auch im Detail gewesen sein mag, doch gerade diesen Sinn für die Geschichte verteidigt, in dessen Namen wir sie heute oftmals und mit einem gewissen Unverständnis, das unserem Sinn für Geschichte wahrlich nicht zu großer Ehre gereicht, einer Form mythologischen Denkens gleichstellen»⁴⁶. In *Corpus mysticum* stellt de Lubac den mittelalterlichen Dialektikern die Kirchenväter gegenüber als die «génies du symbolisme ontologique»⁴⁷, also die Meister des «ontologischen Symbolismus», deren geistige Triebkraft weniger die Analogie als vielmehr die *Anagogie* war, das Überschreiten aller irdisch-geschöpflichen und erst recht aller Offenbarungs-Wirklichkeit hin auf den sich darin manifestierenden Geist. «Ausgehend von der Natur, ausgehend von der Geschichte oder von der Schrift oder von der Liturgie: ausgehend von Jeglichem schwang sich der Geist zur geistigen Einsicht empor immer im Licht des göttlichen Wortes, immer im Drang des göttlichen Geistes»⁴⁸.

Wenn nun aber die Geschichte «zur unentbehrlichen Vermittlung zwischen Gott und einem jeden von uns»⁴⁹ gehört, dann ist auch die Dogmengeschichte der Ort, an dem sich das Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung unter den Bedingungen menschlicher Sprache und Kultur weitervermittelt.

Christus als das Ganze des Dogmas und seine fortschreitende Erkenntnis

Die Bezeugung und Aneignung der geschichtlichen Offenbarung muß notwendigerweise selbst geschichtlichen Charakter haben. Ein möglicher Erkenntnisfortschritt verdankt sich dabei, dies betont de Lubac mit Rousselot u.a. gegen alle neuscholastischen Versuche einer Konklusionentheologie, nicht so sehr den Gesetzen der Logik, als vielmehr der Kraft des persönlichen Glaubens, in dem, getragen vom Heiligen Geist und der andauernden Betrachtung der Kirche (vgl. Lk 2,19.51), alle Dimensionen des Christusereignisses ausgelotet werden. *Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus*, zitiert de Lubac Augustinus⁵⁰, und in Christus ist «tout le Dogme», das ganze Dogma enthalten. Die Unterscheidung von Offenbarung in Christus und Offenbarungszeugnis in der Schrift verhilft auch zur Klarheit hinsichtlich der umstrittenen und auch beim Konzil noch einmal diskutierten Frage, ob die Offenbarung mit dem Tod der letzten Apostel be-

endet sei. Daß sich das Konzil nicht zu ihr geäußert habe, begründet de Lubac mit dem Hinweis, daß es einige Theologen in der Tat vorzögen zu sagen, die Offenbarung sei mit dem Entschwinden Jesu am Tag seiner Himmelfahrt beendet, während man umgekehrt durchaus bezweifeln kann, daß die Texte, die unsere Schriftensammlung des Neuen Testaments umfassen, alle ausnahmslos und endgültig schon zu Lebzeiten der Apostel verfaßt worden waren⁵¹. Zwischen Offenbarung und Offenbarungszeugnis ist zu unterscheiden. Die Offenbarung im strengen Sinn ist mit Christus abgeschlossen: «Als Ereignis und als Offenbarung, als Wirklichkeit wie als Gegenstand des Glaubens trägt diese einzigartige und umfassende Wirklichkeit in Schrift und christlicher Tradition ein und denselben Namen: *Mysterium*. Es ist daher schon ein erster Schritt der Abstraktion, die Gabe von der Offenbarung der Gabe zu trennen, das Erlösungsgeschehen von der Erkenntnis der Erlösung, das *Mysterium* als Ereignis vom *Mysterium* als Glaubensgegenstand. Ein zweiter Schritt der Abstraktion ist, diese umfassende Offenbarung in Christus oder das Ganze des Dogmas von bestimmten Einzelwahrheiten zu trennen, die in für sich stehenden Aussagen über die Trinität, das fleischgewordene *Wort*, die Taufe, die Gnade usw. gefaßt werden»⁵². Diese Abstraktionen sind nach de Lubac legitim und notwendig, denn der menschliche Geist erfaßt eine komplexe Wirklichkeit nur, indem er differenziert und zergliedert. Die Theologie hat jedoch Sorge zu tragen, daß der ursprüngliche Zusammenhang nicht verloren geht, die Verknüpfung aller Dogmen mit ihrem einen Ursprung im Blick bleibt und man nicht der irrigen Meinung erliegt, das *Mysterium* könne in rationalistischer Manier erschöpfend ausgesagt werden. «Wir versuchen, in seinem Verständnis voranzukommen, und es gelingt uns tatsächlich auch: das *Mysterium* ist unbegreiflich, aber nicht unverständlich. Doch je weiter wir vordringen, desto stärker fühlen wir zugleich, wie es uns übersteigt und aus der Fassung bringt»⁵³. Daraus folgt nach de Lubac für das Verständnis von Theologie: «In Christus nachdenken oder ‹Theologie treiben›, bedeutet deshalb nicht, bloß ‹Wahrheiten zusammen zu stellen› und sie auf ein System zu reduzieren, oder immer neue Schlußfolgerungen aus den geoffenbarten ‹Prämissen› zu ziehen; es bedeutet auch und noch weit mehr, sich von ‹der explikativen Kraft› der Glaubenswahrheiten zu überzeugen, und zwar bis in den sich ständig wandelnden Kontext der Welt hinein. Theologie treiben heißt versuchen, die Welt und den Menschen, sein Wesen, seine Bestimmung und Geschichte in den unterschiedlichsten Situationen im Licht eben jener Wahrheiten zu verstehen. Theologie treiben heißt sich bemühen, alles im Geheimnis Christi zu sehen. Denn das *Mysterium Christi* ist ein *erleuchtendes Mysterium*, und es betrachtend dringt man wirklich tiefer darin ein, ohne ihm dabei etwas von seinem Geheimnischarakter zu nehmen. So daß das Unternehmen

einer ‹Theologie der Geschichte› nicht für ein bloßes Randphänomen gehalten werden darf, und jeder Theologe mehr oder weniger ein ‹Theologe der Geschichte› ... sein muß. Aber dies alles bedeutet keineswegs, daß die Geschichte an sich Mittlerin der Offenbarung oder des Heils wäre: ganz im Gegenteil. Ob Profan- oder Kirchengeschichte: aus sich allein bringen uns ihre Ereignisse keinerlei Zuwachs zur übernatürlichen Offenbarung, sie bleiben stets ‹zweideutig› und wie ‹in Erwartung› ..., und sie selber müssen für uns durch das Licht erhellt werden, das vom Evangelium herkommt⁵⁴.

Die Ergebnisse dieser Wiedergewinnung der historischen Dimension des christlichen Glaubens wurden vom kirchlichen Lehramt im Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen.

Die lehramtliche Rezeption in Dei Verbum und Gaudium et spes

Der fundamentaltheologisch und dogmatisch bedeutendste Text des Konzils ist ohne Zweifel die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Nach einer dramatischen Entstehungsgeschichte, die sich von Beginn bis in die Schlußphase des Konzils erstreckte, und in der noch einmal das theologische Ringen der vorausgegangenen sechs oder sieben Jahrzehnte dicht gedrängt rekapituliert wurde, brach sich doch das personale Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung in der Geschichte Bahn. De Lubac legt Wert auf die Feststellung, daß aufgrund der soliden theologischen Vorarbeit und des in Wahrheit durch und durch traditionellen Charakters dieser Einsicht⁵⁵ das Vorwort und das erste Kapitel von *Dei Verbum* keine Kompromißtexte sind, sondern geglückter und von allen Seiten dankbar begrüßter Ausdruck der katholischen Lehre. Weil das ‹Verbum Dei›, das der Konstitution seinen programmatischen Namen gibt, zuerst das Fleisch gewordene Wort Gottes, Jesus Christus selbst, meint, ist die Heilige Schrift als geschichtliches Offenbarungszeugnis qualifiziert. Damit ist eine lange Streitfrage um die Quellen der Offenbarung entschärft, weil weder Schrift noch Tradition als Quellen der Offenbarung im eigentlichen und streng dogmatischen Sinn des Wortes angesehen werden dürfen, vielmehr Christus selbst die eine Quelle der Offenbarung ist. Es ist damit aber auch der historisch-kritischen Exegese nicht nur Existenzberechtigung zugestanden, sondern die Anwendung ihrer Methoden werden als der geschichtlichen Dimension des Offenbarungszeugnisses angemessene Instrumentarien gewürdigt und ihre Anwendung als zur Ermittlung des Schriftsinnes notwendig bezeichnet. Das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis ist in der Tat die Voraussetzung für die Anerkennung der historisch-kritischen Exegese. Wenn *Dei Verbum* 12 dann auch die traditionellen Kriterien für die Schriftdeutung als unerläßlich in Erinnerung ruft,

entspricht dies ganz und gar dem historischen Charakter der Schrift selbst, die ja aus der Tradition hervorgegangen ist und nicht gegen die Tradition ausgelegt werden darf.

Die Tatsache und zugleich Legitimität einer dogmengeschichtlichen Entwicklung als Antwort auf die göttliche Offenbarung in Jesus Christus ist am deutlichsten in der «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*» angesprochen: «Die Kirche ... glaubt ferner, daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist. Die Kirche bekennt überdies, daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit [Hebr 13,8]» (GS 10)⁵⁶. Und wenn *Gaudium et spes* in Artikel 10 sagt: «Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung», dann sind damit fast wörtlich de Lubacs oben bereits einmal zitierte Ausführungen aus *Catholicisme* (1938) aufgegriffen⁵⁷.

Gefahr neuer Engführungen und des Rückfalls

Die Nachzeichnung des spezifischen Beitrags von Henri de Lubac zur Wiedergewinnung der historischen Dimension von Offenbarung und Glaube als Moment der Erneuerung der Theologie führt notgedrungen manche Diskussionen vor Augen, die mittlerweile selbst Theologiegeschichte sind. Eine Beschäftigung damit ist gleichwohl mehr als nur historisch interessant. Zum einen läßt sie die Bedeutung des Errungenen und Wiedergewonnenen klarer ermessen. Zum anderen kann es die Augen öffnen für gegenwärtige Tendenzen in der Theologie, die die Gefahr mit sich bringen, hinter das in der Theologiegeschichte Erreichte und lehramtlich Rezipierte zurückzufallen. Nur zwei Beispiele seien genannt⁵⁸.

So wird etwa an der vom Konzil gewissermaßen in den Rang eines Glaubenssatzes erhobenen⁵⁹, von Augustinus in die Formel *Das Neue liegt im Alten verborgen, das Alte liegt offen im Neuen* (*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*) gekleideten christologischen und ekklesiologischen Deutung des Alten Testaments und der gesamten Schrift Kritik geübt⁶⁰. Ganz abgesehen davon, daß der Vorwurf der christologischen und ekklesiologischen «Engführung» nicht de Lubac, sondern das Neue Testament selbst träfe, spricht daraus das Unverständnis gegenüber dem Zentrum der neutestamentlichen Botschaft. Die Deutung der gesamten Schrift auf den hin, der der Weg und die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6), einer

Wahrheit, die allein frei macht (Joh 8,32), führt niemals in die Enge. Die Alternative zu einer christologischen und ekklesiologischen Schriftauslegung ist entweder der Rückfall in den bloßen Historismus oder die postmoderne Beliebigkeit von psychoanalytischer bis feministischer Auslegung. Aber gerade diese Alternativen sind weder vom Buchstaben noch vom Geist des II. Vatikanischen Konzils gedeckt. Andererseits ist die Fruchtbarmachung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn, wie Henri de Lubac sie erforscht und wieder ins Bewußtsein gerückt hat, in ihrer synthetischen, Geschichte, Glaube, Leben und Eschatologie verbindenden und aufeinander beziehenden Kraft eine der uns von de Lubac gestellten Aufgaben, die noch angegangen werden müssen.

Geradezu als Ausdruck der «Verzweiflung an der Geschichte» muß der hermeneutische Ansatz im Werk Eugen Drewermanns bezeichnet werden⁶¹. Seinen psychoanalytischen Schriftdeutungen liegen durch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und vor allem deren Wiedergewinnung der geschichtlichen Dimension längst überholte Positionen der religionsgeschichtlichen Schule und der liberalprotestantischen Dogmengeschichtsschreibung zugrunde. Die «symbolischen» Schriftdeutungen eines Origenes als Vorläufer Drewermanns reklamieren zu wollen, übersieht das ausgeprägte Geschichtsbewußtsein auch dieses in so mancher Hinsicht platonisierenden, in den zentralen Fragen jedoch orthodoxen Alexandriners⁶².

Am gravierendsten drückt sich der Rückfall hinter die Wiedergewinnung der Geschichte und des geschichtlich-personalen Offenbarungsverständnisses in der sogenannten Pluralistischen Religionstheorie aus. Michael Schulz hat in seiner Kritik am Ansatz Perry Schmidt-Leukels den Ausfall der christologischen Mitte konstatiert, weil «das universale concretum des Heils in Christus ... nicht konzeptionell erreicht wird. Statt dessen scheinen tendentiell quantitative oder mengentheoretische Vorstellungsweisen von der Fülle des Heils eine Rolle zu spielen, das entweder konzentriert in Jesus oder in verschiedenen Konzentrationsstufen verteilt hier und dort spürbar werden soll»⁶³. Damit ist aber, abgesehen von den erkenntnistheoretischen Problemen⁶⁴, der eigentliche theologische Fortschritt des 20. Jahrhunderts, wie er auch durch das II. Vatikanische Konzil lehramtlich bestätigt wurde, verraten.

Demgegenüber sei abschließend ein Wort Henri de Lubacs aus seinem die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* kommentierenden Buch *Geheimnis aus dem wir leben* (1967) gegenübergestellt. De Lubac macht deutlich, daß das Bekenntnis zur universalen und einzigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi konstitutiv für das Christsein ist, daß dieses Bekenntnis nichts zu tun hat mit einem angemäßigten «Absolutheitsanspruch» eines von vielen konkurrierenden Weltanschauungssystemen, sondern Antwort ist auf die geschichtlich-konkrete Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, der in

diesem seinem Mensch gewordenen Wort und Sohn seine ursprüngliche Schöpfungsabsicht kundtut, den Menschen erneuert und den Grund legt für die Einung der Menschheit selbst: «[D]as Prinzip, das alles in seiner einzigen Wahrheit zusammenfaßt und –ordnet, ist keine beliebige Idee oder Wirklichkeit. Es ist auch weder «die christliche Idee» noch «das Christentum». Es ist vielmehr eine Person, die als solche wirklich und existierend und handelnd ist: die Person Jesu Christi selbst: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.» Immer wieder ist auf die Einzigkeit des personalen Glaubens an Christus, den einzigen Retter, zurückzukommen, der uns in seiner Kirche mit Gott eint. Wer nicht in intransigenter und exklusiver Weise (in dem Sinne, den wir entwickelt haben) an die Wahrheit Christi glaubt, nämlich an die Menschwerdung des Wortes Gottes und an die Einzigkeit dieser Menschwerdung, der ist kein Christ mehr. ... [E]s geht ... nicht darum, die Verdienste und Vorzüge der verschiedenen Religionen miteinander zu vergleichen und folgerichtig dann auch ein bestimmtes System einem anderen gegenüberzustellen, das man für wahrer und vollkommener hält: dem christlichen System. Sondern klarzumachen und zu glauben, daß Gott in unsere Geschichte eingegriffen und uns das einzige Prinzip gebracht hat, das geeignet ist, uns zu reinigen und uns mit ihm zu vereinen, und daß dieses Prinzip kein anderes ist als Jesus Christus: *Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*»⁶⁵.

ANMERKUNGEN

¹ Auf der Insel Jersey (1920–1923).

² In Ore Place, Hastings (1924–1926) an der englischen Kanalküste, schließlich ab 1926 in Lyon.

³ Gerhard Larcher, *Modernismus als theologischer Historismus* (= Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 231), Frankfurt am Main u.a. 1985.

⁴ Wenn das kirchliche Lehramt auch eine sachgerechte Vermittlung von Dogma und Geschichte nicht gerade förderte, so stand es ihr doch auch nicht im Wege, denn mit den Bestimmungen des Ersten Vatikanischen Konzils «waren die Türen für eine Geschichte des Glaubens nicht zugeschlagen» (Joseph Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* [= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein–Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 139], Köln/Opladen 1966, 9).

⁵ Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, 4. Auflage 2001, 45–49.

⁶ De Lubac hat in seinem Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* die jüngere Geschichte des Offenbarungsverständnisses in der katholischen Theologie Revue passieren lassen: Henri de Lubac, *Die göttliche Offenbarung* (= Theologia Romana 26), Freiburg 2001, 214–221.

⁷ In einem Literaturbericht zum Thema Dogmenentwicklung: *Le problème du développement du dogme*, in: RSR 35 (1948) 130–160 (jetzt auch in: Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire II*,

Paris 1990, 38–70; im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert), resümierte de Lubac die verschiedenen, von katholischen Theologen vorgelegten Theorien der Dogmenentwicklung. Weil de Lubac darin Charles Boyer kritisierte, der in einem Aufsatz 1940 (*Qu'est-ce que la théologie? Reflexions sur une controverse*, in: *Gregorianum* 21 [1940] 255–266) nochmals eine modifizierte Form der Konklusionentheorie verteidigt hatte, ergab sich zusätzlich zu den Spannungen um *Surmaturel* (1946) ein weiteres Konfliktfeld mit de Lubacs theologischem Kontrahenden, der sich in: *Sur un article des Recherches de science religieuse*, in: *Gregorianum* 29 (1948) 152–154, zur Wehr setzte.

⁸ De Lubac referiert und diskutiert diese ganz vom instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell abhängigen Positionen, in: *Le problème du développement du dogme*, 38–41.

⁹ Vgl. Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Freiburg ²1992, 272f.

¹⁰ Die großen Scholastiker gaben keineswegs, wie behauptet wird, «die geschichtliche Betrachtung preis. Man muß allerdings zugeben, daß sich eine spätere moderne Schultheologie unter dem Einfluß zahlreicher und recht komplizierter Gründe schließlich allzu weit von der Geschichte entfernt hat, und zwar nicht nur was die Art der Darstellung der Geschichte betrifft, sondern auch hinsichtlich der ihr geschenkten Aufmerksamkeit überhaupt, und sich so immer mehr einer Art überzeitlichen Abstraktion zuwandte» (de Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 78). Vgl. dazu auch Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

¹¹ De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 78, Anm. 51.

¹² Henri de Lubac, *Apologetik und Theologie*, in: *ZKTh* 98 (1976), 258–270, hier: 261.

¹³ Vgl. bei Henri de Lubac u.a. *Die Freiheit der Gnade I. Das Erbe Augustins*, Einsiedeln 1971, 305; 308; 344.

¹⁴ In seiner Lyoner Antrittsvorlesung von 1929 unterzog de Lubac diese Konzeption einer kritischen Würdigung und entwarf eine neue Verhältnisbestimmung.

¹⁵ In seinem bahnbrechenden Werk *Essay on the Development of Christian Doctrine*, das er Anfang Oktober 1845 abgeschlossen hatte, bevor er wenige Tage darauf zur katholischen Kirche übertrat.

¹⁶ Vgl. zum «Geistigen Klima» der Studienjahre de Lubacs Rudolf Voderholzer, *Henri de Lubac begegnen* (= Zeugen des Glaubens), Augsburg 1999, 16–23.

¹⁷ Vgl. Albert Raffelt, *Maurice Blondel und die katholische Theologie in Deutschland*, in: ders. u.a. (Hgg.), *Das Tun. Der Glaube. Die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels*, Würzburg 1995, 180–205, bes. 186.

¹⁸ Dies ist sehr detailliert nachgezeichnet worden von Antonio Russo, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*. Prefazione di Walter Kasper (= *La cultura* 40), Roma 1990.

¹⁹ Dt.: Maurice Blondel, *Geschichte und Dogma*. Aus dem Französischen übersetzt von Antonia Schlette. Theologische Einführung von Johannes B. Metz. Historische Einführung von René Marlé, Mainz 1963.

²⁰ Vgl. Marlé, *Historische Einführung zu Geschichte und Dogma*, XIV–XXI, hier: XV.

²¹ Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris 1902, 153: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue».

²² Blondel, *Geschichte und Dogma*, 15.

²³ Vgl. Blondel, *Geschichte und Dogma*, 22–26. Ein ähnliches Argument bei de Lubac: Denn was er im Zusammenhang einer reduktionistischen, den Menschen von vornherein auf Psychologie oder Soziologie verkürzenden Hermeneutik sagt, gilt genauso von einer Bibelexegese, die unter der Voraussetzung antritt, die deistisch schon beschlossene Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung in der Geschichte nun auch historisch-kritisch zu belegen: «[U]ne exégèse réductrice qui, en vertu de son orientation première, mènerait fatalement à la destruction de son objet» (Henri de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et spes*, Paris 1968, 34).

²⁴ John Henry Newman, *Fünfzehnte Oxforder Universitätspredigt* am 2. Februar 1843 über Lk 2,19: «Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen», in: *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* (VI. Band der ausgewählten Werke John Henry Kardinal Newmans), Mainz 1964, 231–258.

²⁵ Vgl. Blondel, *Geschichte und Dogma*, 72.

²⁶ Blondel, *Geschichte und Dogma*, 76.

²⁷ Zu Rousselot vgl. Erhard Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S.J.* (= Frankfurter theologische Studien 1), Frankfurt a.M. 1969. Unter den Werken Rousselots ist in deutscher Sprache nur die Übersetzung von *Les yeux de la foi* (1910) *Die Augen des Glaubens* (= Christ heute, 5/2), Einsiedeln 1963, greifbar.

²⁸ Vgl. Henri de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick* (= Theologia Romanica 21), Freiburg 1996, 66.

²⁹ Pierre Rousselot, *Petite théorie du développement du dogme* (1909), in: RSR 53 (1965) 355–390, hier: 374–375. Zitiert bei De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 136.

³⁰ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*. «Catholicisme», Freiburg ²1992, 145.

³¹ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 123; 125.

³² De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 124.

³³ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 140 und 143.

³⁴ Vgl. hierzu neuerdings umfassend Donath Hercsik, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac* (= Frankfurter theologische Studien 61), Frankfurt a. Main 2001.

³⁵ De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 214.

³⁶ Vgl. dazu Jean-Pierre Wagner, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997.

³⁷ Henri de Lubac, *La lumière du Christ*, in: *Théologie dans l'histoire* II., Paris 1990, 203–222. Der Text stammt ursprünglich aus *Affrontements mystiques* (1949), 185–213.

³⁸ Vgl. die Kapitel «Verbum abbreviatum – verkürztes Wort» und «Das Neue Testament», in: De Lubac: *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn*, 204–217 und 217–243.

³⁹ *Dieu se dit dans l'histoire*, ist die Kurzfassung von de Lubacs Kommentar zu *Dei Verbum* betitelt, die 1974 als Band 159 der Reihe *Foi vivante* erschien.

⁴⁰ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV, 34 1.

⁴¹ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 301f. «Sens de l'histoire, sens de la personne ... C'est la révélation chrétienne, achevant celle d'Israël, qui a fondé en les unissant pour n'en faire qu'un le sens de l'histoire et le sens de la personne» (*Athéisme et sens de l'homme*, 64f.).

⁴² Vgl. de Lubac, *Apologetik und Theologie*, 266, mit einem Hinweis auf Blondel, *L'Action*, Paris 1893 (²1950) 349: Die göttliche Personhaftigkeit «ist unverständlicher (plus incompréhensible) ohne die Dreifaltigkeit, als die Dreifaltigkeit selbst dem Menschen unverständlich ist».

⁴³ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 153.

⁴⁴ Vgl. dazu Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (Sammlung Horizonte NF 31), Freiburg 1998.

⁴⁵ So de Lubac schon im Kapitel VI von *Catholicisme*: «Die Deutung der Heiligen Schrift», dt. *Glauben aus der Liebe*, 145–188, hier: 146–147. Das Buch über das Schriftverständnis des Origenes *Histoire et esprit*, Paris 1950, dt. *Geist aus der Geschichte*, Einsiedeln 1968, sowie, daran anknüpfend das vierbändige Werk *Exégèse médiévale*, 1959–1964, dient in erster Linie dem Nachweis der Kontinuität dieses hermeneutischen Grundsatzes, wie er in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn dann seine schulmäßige Ausgestaltung gefunden hat.

⁴⁶ De Lubac, *Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn*, 391.

⁴⁷ Henri de Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie et l'Église au moyen Age* (= *Théologie* 3), Paris ²1949, 253, dt. *Corpus mysticum*, Einsiedeln 1969, 276.

⁴⁸ De Lubac, *Corpus mysticum*, 264/288.

⁴⁹ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 145.

⁵⁰ *Epistula* 187, 34, zitiert in: Henri de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, 65.

⁵¹ De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 142.

⁵² De Lubac, *Le problème du développement du dogme*, 65.

⁵³ De Lubac, *Le problème du développement du dogme*, 55: «Nous cherchons à pénétrer dans son intelligence, et nous y parvenons en effet: le mystère est incompréhensible, il n'est pas inintelligible. Mais plus nous y parvenons, plus nous sentons du même coup que cette vérité nous dépasse, qu'elle nous déborde et nous déconcerte». Vgl. Herbert Hammans, *Die neueren katholischen*

Erklärungen der Dogmenentwicklung (= Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 7), Essen 1965, 192-195, der die fundamentaltheologischen Ansätze de Lubacs hinsichtlich der Dogmenentwicklung mit Hinweis auf ihren fragmentarischen Charakter gegen die Kritik von Boyer und Spedalieri in Schutz nimmt. Spedalieri war in *Selectae et breviores quaestiones philosophicae et theologicae controversae*, Rom 1950, 107-122, nicht auf de Lubacs «tieferen und sachgerechteren Offenbarungsbegriff» als Prämisse seiner Aussagen zur Dogmenentwicklung eingegangen. De Lubac sagt selbst in seinem Rückblick, daß er sich, was die nähere Beschreibung der Dogmenentwicklung und die Kriterien einer legitimen Entwicklung betrifft, in die Linie Newmans gestellt habe (*Meine Schriften im Rückblick*, 195).

⁵⁴ De Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 147.

⁵⁵ De Lubac warnt denn auch vor dem unbesonnenen Gebrauch des Begriffs «Neuerung» in diesem Zusammenhang: «Im Gegenteil, die älteste und wahrste Tradition hat vielmehr ihre Kraft und zugleich ihre Schlichtheit wiedergefunden» (de Lubac, *Die göttliche Offenbarung*, 237). «Modern» im Sinne der Abkehr von der Tradition ist für ihn vor allem die Neuscholastik. Und das Etikett «Nouvelle théologie» hat er für sich vehement zurückgewiesen (de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*, 488), während er umgekehrt die «natura pura»-Anthropologie als «neue Theologie» bezeichnen konnte (de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946, 140, identisch mit *Die Freiheit der Gnade* I, 286).

⁵⁶ Womit das II. Vatikanum nicht in Widerspruch gerät zu den Aussagen des I. Vatikanums, sondern den tieferliegenden Grund für dessen Abwehr des geschichtlichen Relativismus bezüglich der dogmatischen Wahrheit benennt, wie Leo Scheffczyk, *Katholische Dogmatik*, Band I. Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik, Aachen 1997, 160, betont.

⁵⁷ De Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 301.

⁵⁸ De Lubac selbst hat bereits 1969 eine Reihe von Aspekten namhaft gemacht, in denen er eine Abkehr von den Errungenschaften von Theologie und Lehramt sah: *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin 1970.

⁵⁹ De Lubac, *Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn*, 5f. DV 16.

⁶⁰ Hans-Josef Klauck, Rez. zu Henri de Lubac, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn*. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, in: *ThLZ* 125 (2000) Sp. 1125-1127, hier: 1127, beanstandete «eine exklusiv christologische und ekklesiologische Engführung des Schriftverständnisses» bei de Lubac.

⁶¹ So Gerhard Ludwig Müller, *Ein neuer Hut aus altem Filz. Lässt sich das Christentum auf Psychoanalyse reduzieren?*, in: ders., *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, 271-291, hier: 276f.

⁶² So zu Recht Gérard Leclerc, *L'invention de l'histoire*, in: *Revue catholique internationale Communio* 17 (1992) 115-125, hier: 119f. und 122f.

⁶³ Michael Schulz, *Einer ist Gott, nur einer auch Mittler?*, in: Gerhard Ludwig Müller/Massimo Serretti (Hgg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen* (= Sammlung Horizonte NF 35), 113-153, hier: 153.

⁶⁴ Siehe dazu Gerhard Ludwig Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: Müller/Serretti (Hgg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, Freiburg 2001, 17-48.

⁶⁵ Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben* (= Kriterien 6), Freiburg ²1990, 140-142. Vgl. Hercsik, *Jesus Christus*, 233f.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN UNIVERSALKIRCHE UND TEILKIRCHEN NACH HENRI DE LUBAC

1. Zur gegenwärtigen Fragestellung

Von verschiedener Seite und in verschiedenen Zusammenhängen wird gegenwärtig das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen¹ neu diskutiert. Als Anlässe dazu seien aus jüngster Zeit nur erwähnt die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000² und die sich lange hinziehende Auseinandersetzung der Deutschen Bischofskonferenz mit Rom über den rechten Weg in der Schwangerschaftskonfliktberatung³. Bei diesen und anderen Fragen geht es, wie Hans Maier feststellt, um die «notwendige Balance von Weltkirche und Ortskirchen»⁴. Es scheint jedoch, dass wir diese noch nicht gefunden haben, obwohl die Glaubenskongregation 1992 im Schreiben *Communio notio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* dieses Thema ausführlich behandelt hat⁵. Das Schreiben der Glaubenskongregation ist auf Vorbehalte gestoßen, die sich besonders an folgender Aussage festmachen: «(Die Gesamtkirche) ist ... im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.»⁶ Kardinal Ratzinger hat den ontologischen Vorrang der *Ecclesia universalis* vor der *Ecclesia particularis* mit zahlreichen Argumenten aus der Väterzeit verteidigt⁷. Die Gegenposition dazu vertritt unter anderen Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen⁸, wobei er sich auch auf de Lubac beruft, der feststellt: «Sowenig die universale Kirche... aus der Addition der Einzelkirchen oder deren Föderation entsteht, sowenig kann man diese Kirchen als das Ergebnis der Zerteilung einer ihnen vorgängig existierend gedachten Gesamtkirche betrachten. Sie alle stammen von einer ersten Einzelkirche ab, derjenigen von Jerusalem; sie sind alle daraus hervorgegangen «wie Ableger, die man neu eingepflanzt hat». Eine Gesamtkirche, die vorausläge, oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzel-

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

kirchen, vorstellte, ist nur eine Abstraktion.»⁹ Mit dem Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen wird häufig auch das Thema der Dezentralisation verbunden, von der de Lubac bereits 1971 sagt, dass sie «dem Bischofsamt mit dem vollen Bewusstsein seiner Verantwortung auch die volle Ausübung seines Amtes zurückgab: eine tiefgreifende Reform, die, um voll zu gelingen, noch mehrerer Jahre bedarf. Von Seiten des Zentrums sind die Voraussetzungen schon weit gehend freigegeben; von Seiten der Peripherie zeigen sich, wie zu erwarten stand, die Wirkungen zögernder an oder äußern sich nicht ohne eine gewisse Wirrnis.»¹⁰ Allerdings sieht de Lubac auch die Gefahr, dass man von einer richtigen und notwendigen Dezentralisation zu einer Lockerung der Bande zwischen dem Bischofskollegium und seinem Haupt, dem Papst, übergehen könnte, die für die Teilkirchen äußerst schädlich wäre¹¹.

Die richtige Balance zwischen Universalkirche und Teilkirchen gehört sowohl systematisch als auch pastoral zu den drängenden ekklesiologischen Aufgaben der Gegenwart. Darauf weisen unter anderem die Außerordentliche Bischofssynode 1985¹² und das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio adveniente*¹³ hin. Dennoch handelt es sich dabei nicht nur um ein Problem der Gegenwart. De Lubac weist an Hand der Ignatiusbriefe, der *Traditio apostolica*, die Hippolyt von Rom zugeschrieben wird, und der Briefe Cyprians nach, dass die Bischofskirche sich während des 3. Jahrhunderts definitiv herausgebildet hat. In der Folge werden die beiden bischöflichen Hauptaufgaben weiter entfaltet: die Leitung der eigenen Teilkirche und die Mitverantwortung für andere Gemeinden. Das Bindeglied zwischen Teilkirchen und Universalkirche bildet die *communio* als ekklesiologische Gemeinschaft nach dem Bild der trinitarischen Gemeinschaft und als eucharistische Gemeinschaft, die gegenseitige Immanenz zwischen Christus und den Gläubigen und den Gläubigen untereinander im mystischen Leib Christi beinhaltet. Basil Studer fasst diesen Zusammenhang für die Zeit nach 300 kurz zusammen: «Auf der Ebene der ekklesiologischen Reflexion lässt sich ... erkennen, dass die Lokalkirche noch ausdrücklicher denn zuvor als eucharistische Gemeinschaft hingestellt wurde, welche sich ständig am Altar erneuert. Andererseits kam nun klarer zum Ausdruck, dass die «Universalkirche» in der *koinonia* besteht, in der alle Bischöfe zusammen die Sorge für den gemeinsamen Glauben tragen... Vom Ende des vierten Jahrhunderts an erhoben im übrigen die Bischöfe von Rom mehr oder weniger unangefochten den Anspruch auf eine *sollicitudo omnium ecclesiarum*, die über die Mitverantwortung der anderen Bischöfe hinausging.»¹⁴

Henri de Lubac weist darauf hin, dass das Christentum von Anfang an sowohl von der Kirche als auch von den Kirchen gesprochen hat. Zu den Kennzeichen der Kirche gehört ihre Einheit, denn die Kirche Gottes ist

einzig: der eine Leib Christi, die eine Braut Christi, der eine Schafstall, die eine Herde unter einem einzigen Hirten. Dennoch haben sich, ausgehend von der ersten Christengemeinde, der Mutterkirche von Jerusalem, andere Kirchen gebildet (z.B. die Kirche Gottes in Korinth [1 Kor 1,2] oder in Thessaloniki [1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1]). Das Zweite Vaticanum versteht das Verhältnis von Universal- und Teilkirche nach dem Modell der gegenseitigen Einwohnung: «Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen genannt werden.» (LG 26) Die Teilkirchen sind nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet: «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.» (LG 23) *Communio* sieht diese bekannte Formel des Konzils (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) untrennbar mit der komplementären Formel verbunden: *die Kirchen in und aus der Kirche* (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*) und schließt mit der Bemerkung: «Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich.»¹⁵ Sein Anliegen in *Les églises particulières dans l'Église universelle* beschreibt de Lubac folgendermaßen: «Die Frage, die grundsätzlich gelöst werden soll, ist diese: Wie ist die Beziehung zwischen der Gesamtheit der Kirche und den verschiedenen Einzel- oder Ortskirchen zu verstehen?»¹⁶

2. Die «radikale Korrelation» zwischen Teilkirchen und Universalkirche

Um die vollkommene Korrelation zwischen Universalkirche und Teilkirchen zu begründen, führt de Lubac den wesentlichen Begriff des *Katholischen* ein. Bei der ökumenischen Neuübersetzung des Apostolicum und des Nizänum stellte sich beim Wort *katholisch* das «kritischste Problem ... Neben *katholisch* kennen die in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes verbreiteten Credoübersetzungen die Fassungen *christlich*, *allgemein*, *allgemein christlich*. Die Einigung auf eine der vier vorhandenen Möglichkeiten erwies sich als ebenso unmöglich wie auf ein neues Ersatzwort.»¹⁷ De Lubac hält das Wort *katholisch* für unersetzbar, wenn es darum geht, die Originalität einer Kirche zu erklären, die aus Teilkirchen gebildet ist und ihnen allen als ganze einwohnt: «Wollte man das Wort (*katholisch*) heute fallen lassen, um statt dessen «allgemeine Kirche» zu sagen, so würde man damit eine völlig andere «Kirche» bezeichnen als die von Jesus Christus auf dem Fundament der Apostel gegründete und von daher durch die Geschichte hindurch fortlebende: man dächte an eine «Kirche» ohne Struktur, unsichtbar und diffus ... Und was mehr ist: durch eine verständliche, vom Zeitgeist geförderte Ausweitung würde man wohl oder übel eine Art

von «religiösem Universalismus» fördern, wonach alle religiösen Menschen auf der Welt heimlich, ja ohne es zu wissen, eine weite Gemeinschaft bildeten, wobei Fragen der Organisation, des Kultes, der Disziplin, ja selbst der Glaubensinhalte kaum ins Gewicht fallen. Dies wäre das Ende des christlichen Glaubens.»¹⁸ Für de Lubac ist es also das Katholische, das Universales und Partikulares vereinigt¹⁹. Dazu klärt er erst einmal die beiden Begriffe «universal» und «katholisch»: «Die beiden Worte «universal» und «katholisch», die anfangs eng verbunden waren, sind später beträchtlich auseinander gewachsen. In der Umgangssprache haben sie heute nicht mehr den genau gleichen Sinn, vor allem nicht mehr den gleichen Klang. Ja, beide lenken schließlich das Denken in entgegengesetzte Richtungen: das erste lässt eher an Ausbreitung denken, das zweite an Sammlung. Mit «universal» bezeichnen wir heute etwas überall Verbreitetes... «Katholisch» sagt mehr und anderes: es lässt an ein organisches Ganzes denken, ein Zusammenhängendes, eine feste Synthese, eine nicht verstreute, vielmehr dem ihre Einheit verbürgenden Mittelpunkt zugewendete Realität...»²⁰ Ausgehend von der Katholizität der Kirche, fasst de Lubac die Beziehung von Universalkirche und Teilkirchen 1985 so zusammen: «Die Gesamtkirche (*Catholica Mater*) ist weder eine Abstraktion noch ein Zusammenschluss von zuvor von Rom unabhängigen Kirchen, denn in jeder Teilkirche ist die Gesamtkirche auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig. Darauf deutet nichts hin, weder die Anfangszeit der Kirche noch ihre Tradition, noch das Zweite Vatikanische Konzil. Weiter ist wahr..., dass im Prinzip in jeder Teilkirche auf geheimnisvolle Weise die Gesamtkirche gegenwärtig ist, denn es ist Christus gegenwärtig durch die Eucharistie, die der Bischof feiert. Umgekehrt existiert jede Teilkirche nur dann in vollem Maße, wenn sie sich in der «einen und einzigen katholischen Kirche» befindet... Die Verbindung unter den Teilkirchen ist nicht zweitrangig, wie wenn jede Kirche eines Tages ganz allein entstanden wäre. Im gleichen Abschnitt von *Lumen gentium* steht, dass «gewisse alte Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren» haben. Wenn man bis in die Anfangszeit des Christentums zurückgeht, kann man sagen, dass die konkrete Teilkirche von Jerusalem die Mutter aller anderen Kirchen ist, das heißt, dass sie schon – im Prinzip und in Wirklichkeit – Gesamtkirche war.»²¹

Mit der kirchlichen Tradition seit Ignatius von Antiochien sieht de Lubac die bischöfliche Verfassung der Kirche: Weil in jedem Bischof der ganze Episkopat enthalten ist, ist die Universalkirche in jeder Teilkirche gegenwärtig. Damit ist das Thema der eucharistischen Ekklesiologie angesprochen, auf deren Grenzen de Lubac bei aller Sympathie aufmerksam macht: «Die Schwäche einer Ekklesiologie, die allzu eingengt (und das hieße doch, unvollständig) «eucharistisch» wäre, könnte darin bestehen,

dass sie darüber die grundlegende Korrelation vergäße.»²² Die Gefahr, die de Lubac hier anspricht, besteht darin, dass die Teilkirche vergisst, dass sie stets auf die Universalkirche theologisch und spirituell hingeordnet ist, dass sie organisch und mystisch mit ihr verbunden ist.²³ Denn die Eigenständigkeit jeder Teilkirche ist für die Universalkirche eine Wohltat, weil die Einheit der Kirche keine Uniformität, sondern Harmonie ist, wie de Lubac mit Irenäus von Lyon herausstellt²⁴.

Um das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen bzw. Ortskirchen näher darzustellen, behandelt de Lubac in *Les églises particulières dans l'Église universelle* folgende Themen: Kirche und Eucharistie, das Bischofskollegium, das Petrusamt in der Kirche, die missionarische Sendung der Kirche, die Beziehungen zwischen Universalem und Einzelem (Partikularem).

3. Kirche und Eucharistie

Bereits zwanzig Jahre vor *Lumen gentium* formulierte de Lubac 1944 in *Corpus mysticum* das bekannte ekklesiologische Prinzip: «Die Eucharistie macht die Kirche»²⁵, das er durch folgendes ergänzte: «Die Kirche macht die Eucharistie»²⁶. Aus diesen beiden komplementären Prinzipien ergibt sich, dass das kirchliche Amt vor allem ein Dienst am eucharistischen Mysterium ist. So ist der Bischof der «Hohepriester (*sacerdos magnus*) seiner Herde» (SC 41), was sich besonders in der Eucharistiefeier zeigt (LG 26). Unter den drei Ämtern des Leitens, des Lehrens und des Heiligens kann das Heiligungsamt «als Wurzel sowohl wie als Krönung der zwei anderen gelten... Denn alles in der Kirche ist auf die «neue Kreatur» hingeordnet. Alles in ihr erfolgt im Blick auf unsere Heiligung, die nach Jesu Wort gleichzeitig unsere «Vollendung in die Einheit hinein» bedeutet. Die Hierarchie unterweist und leitet einzig zu diesem Zweck.»²⁷ De Lubac fasst 1971 den bischöflichen Dienst so zusammen: «Der Bischof «ist nicht zuerst der Repräsentant der Gesamtkirche oder der Repräsentant seiner Eigenkirche: er ist gerade beider Band und ihre Vermittlung». In seiner ganzen Tätigkeit wacht er darüber, dass die einigende Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums, dem er vorsteht, überall seine Wirkung ausübe.»²⁸

Die Wiederentdeckung des eucharistischen Charakters der Kirche im 20. Jahrhundert, vor allem durch russisch-orthodoxe Theologen (vor allem Nikolaj Afanasjew [1893–1966], Alexander Schmemmann [1921–1983] und Ioannes Zizioulas [*1931]), hat auch im katholischen Raum zu einer stärkeren Betonung des ortskirchlichen Prinzips geführt. Henri de Lubac hat mit seinem Werk *Corpus mysticum* wegweisend auf die eucharistische Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum eingewirkt²⁹.

Die vom Bischof gefeierte Eucharistie verwirklicht nicht nur die Einheit der Teilkirche, sondern stellt auch die *Communio* mit den anderen

bischöflich verfassten Teilkirchen, die am gleichen eucharistischen Geheimnis teilhaben, und mit der Universalkirche dar, deren oberster Hirt der Bischof von Rom als Nachfolger Petri ist. Von einer eucharistischen Ekklesiologie her ist die eine Kirche Jesu Christi ein *corpus Ecclesiarum* (LG 23) oder eine *communio ecclesiarum*³⁰.

4. Das Bischofskollegium

Eng verbunden mit der eucharistischen Ekklesiologie ist der Gedanke der bischöflichen Kollegialität, der zu den tragenden Säulen der Ekklesiologie des Konzils zählt.

Bereits 1953 hat de Lubac in seiner *Méditation sur l'Église* wesentliche Ideen des Zweiten Vaticanum über das Bischofskollegium vorweggenommen, wenn er dort in eucharistischem Kontext feststellt: «Die Kirche ist an vielerlei Orten, aber es gibt nicht vielerlei Kirchen. Die Kirche ist als ganze in jedem ihrer Teile ... Jeder Bischof wirkt die Einheit seiner Herde ... Der Bischof selbst aber ist «in Frieden und Kommunion» mit all seinen Brüdern, die an andern Orten das gleiche und einzige Opfer darbringen und dabei seiner gedenken, wie er ihrer aller gedenkt. Sie bilden gemeinsam das einzige Bischofsamt, und alle sind ebenfalls «in Frieden und Kommunion» mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, dem sichtbaren Band der Einheit.»³¹ De Lubac sieht in dem Gedanken der Kollegialität der Bischöfe eigentlich keine große Neuigkeit des Konzils. Bereits 1963 war das wegweisende Buch von Jean Colson über den katholischen Episkopat, besonders über Kollegialität der Bischöfe und päpstlichen Primat in den ersten drei Jahrhunderten, erschienen³². Von diesem Buch und seiner eigenen Beschäftigung mit der frühen Kirche her wird de Lubacs Antwort auf die Frage von Angelo Scola verständlich, ob die Kollegialität der Bischöfe nicht doch die große Neuigkeit des Konzils gewesen sei: «Ja und nein. Eigentlich gar nicht. Die Meinung entstand, weil – vielleicht unreflektiert – die urchristliche Idee des Bischofskollegiums verwechselt wurde mit einer bestimmten Auffassung kollektiver Führung, die augenblicklich aktuell ist... Das Konzil bewahrt uns vor solchen Unstimmigkeiten... In der Sprache der Bibel und des Christentums sind die Ausdrücke *collegium*, *corpus* und *ordo* untereinander austauschbar. Das Bischofskollegium ist eine innere Zusammengehörigkeit der Bischöfe ... In diesem universalen Kollegium setzt sich das Apostelkollegium fort.»³³ De Lubac stellt 1971 fest: «Die Synode ist ein Ausdruck, man kann wohl sagen, heute der markanteste Ausdruck der Kollegialität.»³⁴

Vom Bischofsamt her, in dem Eucharistie und Kollegialität sakramental verbunden sind, versteht H. de Lubac auch die Korrelation zwischen Universalkirche und Teilkirchen. Weil in jedem Bischof der ganze Epis-

kopat ist, ist auch die Gesamtkirche als ganze in jeder Teilkirche gegenwärtig. Dabei kann sich de Lubac auf das Dekret *Christus Dominus* berufen, wo es heißt: «Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist.» (Nr. 11) Die entscheidende Aktivität des Bischofskollegiums besteht in seinem *magisterium ordinarium*, dass nämlich jeder Bischof in seiner Diözese denselben Glauben und dieselbe Moral lehrt wie die übrigen Bischöfe in der ihren³⁵. Darin kommt die enge Verbindung mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums zum Ausdruck: «Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums.» (LG 22)

Zu dieser *hierarchica communio* wird erklärend in Nr. 2 der *Nota explicativa praevia* hinzugefügt: «*«Gemeinschaft» (Communio)* ist ein Begriff, der in der alten Kirche ... hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist.»³⁶ In dieser hierarchischen Gemeinschaft sind die Bischöfe eingesetzt nach dem Modell des Apostelkollegiums, das sich von der Einsetzung durch Jesus Christus herleitet, und in dem die Bischöfe unter dem Papst als Haupt des Bischofskollegiums Verantwortung für die Universalkirche tragen.

Ausgehend von der bischöflichen Kollegialität, legt de Lubac «neben den unbezweifelten Vorteilen die Grenzen und Gefahren»³⁷ der vom Konzil zu größerer Geltung gebrachten *Bischofskonferenzen* dar. Man kann sie «eine der möglichen Spielformen der Kollegialität» nennen, in dem Maße, als durch ihre Vermittlung die Kollegialität «Teilrealisationen erfährt, die ihrerseits auf das Ganze verweisen».³⁸ Eine ähnliche Aussage findet sich im *Motu Proprio* Johannes Pauls II. *Apostolos suos* über die theologische und juristische Natur der Bischofskonferenzen vom 21. Mai 1998, wenn es dort in Nr. 14 heißt: «Die Bischofskonferenzen bilden eine konkrete Form der Anwendung des kollegialen Geistes.»³⁹

Während das Bischofskollegium universal ist, sind Bischofskonferenzen «mehr oder weniger stark institutionalisierte Vereinigungen von Bischöfen in Regionen, Provinzen, Nationen oder größeren Territorien», die dazu beitragen, unter ihren Mitgliedern den Sinn der Kollegialität zu fördern und die Verantwortung zu wecken, über die eigene Teilkirche hinauszublicken und gemeinsam vorzugehen, denn ein Bischof kann nicht alle Probleme allein lösen. Neben diesen durchaus positiven Wirkungen geht es de Lubac aber auch darum, einer gewissen Überbetonung der Institu-

tion der Bischofskonferenzen als Verwirklichung der Kollegialität vorzubeugen. So weist er darauf hin, wie die Initiative und Verantwortung des einzelnen Bischofs im Kollektiv unterzugehen drohen durch «eine übertriebene bürokratische Organisation, die den Hirten seinem Volk entfremdet, seine Tätigkeit in vielen Fällen lähmt und die Abstraktheit fördert».⁴⁰ Die Bischofskonferenzen, die von der ursprünglichen Kirchenstiftung her keine Legitimation besitzen, sondern wie Patriarchate und Erzbistümer bzw. Metropolitansitze «sekundäre Konstruktionen sind, können theoretisch wie praktisch die Stellung und persönliche Autorität jedes einzelnen Bischofs gefährden».⁴¹ De Lubac weist noch auf eine weitere Gefahr hin, wenn er im Zusammenhang mit den Bischofskonferenzen vor der Versuchung zu einer Nationalkirche warnt, wobei er von Erfahrungen in den orthodoxen Kirchen ausgeht: «Und was den Osten angeht: Wer kennt nicht die Schäden, die die Tendenz zur ›Autokephalie‹ dort angerichtet hat? ›Die Spaltung der Kirche in nationale Organismen, die Zentralisation der Verwaltung in jedem dieser Organismen‹ sind von nicht wenigen orthodoxen Theologen rücksichtslos angeprangert worden. Wäre es nicht in jedem Fall paradox, wenn heute, da wir im Politischen so nachhaltig vor allem übersteigerten Nationalismus gewarnt sind, im Kirchlichen die nationalen Bischofskonferenzen durch Übertreibungen, die ihrem Wesen widersprechen, Anlass zu einem neuen, religiösen Nationalismus böten?»⁴² Henri de Lubac steht mit seiner kritischen Einschätzung der Bischofskonferenzen nicht allein. Er verweist vor allem auf J. Ratzinger, W. Onclin, S. Dockx, E. Lanne, L. Bouyer, A. Schmemmann⁴³. Das bereits erwähnte *Motu Proprio Apostolos suos* hat nach einer längeren Konsultationsphase 1998 den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen, darunter auch ihre Vollmachten und ihre Grenzen, neu bestimmt⁴⁴.

5. Das Petrusamt in der Kirche

Die Teilkirchen sind durch das kollegiale Band, das die Bischöfe eint, miteinander vernetzt. «Im Innern dieses universalen Netzes aber, aus dem die einzige ›Kirche Gottes‹ sich zusammensetzt, gibt es ein Zentrum, ›einen verbindlichen Fixpunkt‹: die Teilkirche in Rom, die der Nachfolger Petri leitet... Der Bischof von Rom ist es, ›der die Einmütigkeit in der Körperschaft der Bischöfe aufrechterhält‹ ... Als allgemeiner Hirte ist er das lebendige Band nicht nur zwischen allen gegenwärtig auf dem Erdenrund lebenden Bischöfen, sondern – was man oft vergisst – ›zwischen der gegenwärtigen Kirche und der Kirche der Apostel‹. Als Nachfolger des ersten und wichtigsten Zeugen Jesu sichert er die Einheit der gegenwärtigen Kirche, ›indem er über ihre lebendige Kontinuität mit der Kirche aller Zeiten wacht‹.»⁴⁵ Nur in Verbindung mit dem Bischof von Rom als dem

Haupt des Bischofskollegiums können die Teilkirchen existieren. «In der Tat ist die Kirche, nach Markus und Lukas, grundlegend ‹Petrus und die mit ihm sind.›»⁴⁶

Für de Lubac ist auch das Petrusamt, wie schon das Bischofskollegium, mit der Eucharistie verbunden, die das Sakrament der Einheit ist. Eine der wichtigsten Aufgaben des Papstes besteht ja darin, «das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen» (LG 23) zu sein. Gegen die bekannten Einsprüche protestantischer Theologen stellt de Lubac heraus, dass es auch nach dem Neuen Testament Nachfolger Petri geben kann und muss⁴⁷. Dass die Aufgabe Petri in der Kirche eucharistisch verankert ist, zeigt de Lubac durch den auf den ersten Blick erstaunlichen Hinweis auf den reformierten Theologen Jean-Jacques von Allmen, der darauf hinweist, dass Jesus nach dem Lukasevangelium Petrus mit seiner Aufgabe, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), in einen eucharistischen Kontext eingeordnet hat, das heißt «im Rahmen dessen, was nach dem Willen Jesu bis zu seiner Wiederkunft dauern soll».⁴⁸ Auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* findet sich eine eucharistische Sicht des Papsttums: «Die ganze Kirche ist mit dem Opfer und der Fürbitte Christi vereinigt. Da der Papst mit dem Petrusdienst in der Kirche betraut ist, ist er an jeder Eucharistiefeier beteiligt, in der er als Zeichen und Diener der Einheit der Gesamtkirche genannt wird» (Nr. 1369). Eine eucharistische Betrachtung des Petrusamtes in der Kirche ist etwas Neues und könnte vielleicht Bedeutung gewinnen für den Dialog mit den orthodoxen Kirchen, die eine ausgeprägte eucharistische Ekklesio-logie besitzen⁴⁹.

Mit zahlreichen Zitaten aus dem 1. Klemensbrief (um 96 n. Chr.) bis zum Zweiten Vatikanum weist de Lubac auf die besondere Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche hin, der die Mitte, aber auch der Schiedsrichter der Kirche ist. In den altkirchlichen *Communio*-Briefen ist Rom das Kriterium, an dem man die Einheit mit den anderen Kirchen messen kann: «Deshalb ‹muss notwendig jede Kirche im Einklang sein mit der Kirche Roms, wo der Nachfolger Petri amtet›, wie Irenäus es in seinem berühmten Text proklamiert. Die Hinwendung zu Petrus ist sozusagen das von Jesus selbst instituierte ‹Kurzverfahren›, um die Einheit sicherzustellen.»⁵⁰ Die Einheit mit dem Bischof von Rom ist für die Bewahrung der Botschaft Jesu Christi und für die Katholizität der Kirche notwendig⁵¹, auch wenn dies heute oft in Frage gestellt wird. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die unterdrückte katholische Kirche in der ehemaligen DDR hat unter dem Vorsitz der Berliner Kardinäle Julius Döpfner, Alfred Bengsch und Joachim Meisner stets die enge Verbindung mit dem Papst gesucht, weil sie wusste: «In der Beziehung zu Petrus findet jede Kirche den Schutz ihrer Unabhängigkeit gegenüber weltlichen Pressionen jeglicher Art und

Herkunft.»⁵² De Lubac stellt in seinen ekklesiologischen Werken heraus, dass die Kirche nur in der Rückbindung auf Petrus der ganzen Fülle Christi teilhaftig werden und zum einen Leib Christi heranwachsen kann. Nur so ist sie als *Communio* von Teil- und Ortskirchen die eine und einzige heilige Kirche.

6. Die missionarische Sendung der Kirche

Der Gedanke der Mission durchzieht de Lubacs gesamte Ekklesiologie⁵³. Ausdrücklich hat er sich mit der theologischen Grundlage der Mission in zwei Vorlesungen befasst, die er im Januar 1941 an dem von der *Propaganda Fide* gegründeten Lehrstuhl für Missiologie an den Katholischen Fakultäten von Lyon gehalten hat und die 1946 veröffentlicht wurden.⁵⁴ Seine Gedanken zur Theologie der Mission haben Einfluss gehabt auf die entscheidenden Aussagen des Zweiten Vaticanum zu diesem Thema: LG 13–17 und das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*. Sie gipfeln in der Aussage: «Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach «missionarisch» (d.h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.» (AG 2) Solange sich die christliche Botschaft nicht über die ganze Welt erstreckt hat und es Menschen gibt, die Jesus Christus nicht kennen, gehört das Wachstum notwendig zum Wesen der Kirche. Während sich das Christentum in der dritten Welt ausbreitet, besteht das missionarische Wirken der Kirche vor allem für das müde gewordene Christentum Europas in der Neuevangelisierung, auf die Papst Johannes Paul II. seit Beginn seines Pontifikats unablässig hinweist.

Von der Idee der Mission her unterscheidet de Lubac zwischen Ortskirche und Teilkirche. Dabei bemüht er sich angesichts der immer ausgehnteren Bedeutung, die der Begriff *Ortskirche* gegenwärtig erhält, um eine exaktere Terminologie. Was die um den Bischof gescharte Teilkirche betrifft, so hat sie auch eine örtliche Dimension, da die eine und einzige Kirche Jesu Christi «wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend» (LG 26) ist. Unter der Ortskirche hingegen versteht das Konzil vor allem eine durch die göttliche Vorsehung im Lauf der Zeit aus mehreren Teilkirchen oder auch nur aus einer Teilkirche gebildete Ritusgemeinschaft, die – unbeschadet der Einheit des katholischen Glaubens – ihre eigene theologische und geistliche Tradition sowie Liturgie, eigenes Recht und eigene Disziplin besitzt (vgl. LG 23). Dennoch ist diese Unterscheidung zwischen Teilkirchen und Ortskirchen vom Konzil nicht konsequent durchgehalten worden. Sie ist auch theologisch nicht übernommen worden⁵⁵. Wie kann man jedoch unter diesen Voraus-

setzungen von einer theologischen Unterscheidung zwischen Teilkirche und Ortskirche sprechen? De Lubac macht dazu einen Vorschlag, der aber nicht unwidersprochen geblieben ist. Was die Teilkirche betrifft, so ist sie nach seiner Ansicht «weder durch die Topografie noch durch irgendeinen andern Faktor der natürlichen oder rein-menschlichen Ordnung bestimmt. Sie ist einzig durch «das Mysterium des Glaubens» bestimmt. Kurz gesagt: ihr Kriterium ist ein wesentlich *theologisches*». ⁵⁶ Von der Ortskirche hingegen kann man «gemäß dem Konzilsdekret *Ad gentes* sagen, dass ihr Kriterium zu einem erheblichen Teil *sozio-kulturell* ist». ⁵⁷

Mit dieser Unterscheidung zwischen einem theologischen und einem sozio-kulturellen Kriterium hängt eine weitere zusammen. De Lubac sieht Teilkirche und Ortskirche «je von einer gegenläufigen Bewegung be-seelt. Oder jedenfalls lässt sich, konkreter, sagen – da die Ortskirchen immer aus Teilkirchen, zuweilen aus einer einzigen bestehen –, dass diese doppelte Bewegung, die zentripetale und (mehr oder minder) zentrifugale in jeder Kirche zu finden ist.» ⁵⁸ Da die Teilkirche, die zum *ius divinum* gehört, einzig durch das Mysterium des Glaubens bestimmt ist, ist sie *zentripetal*, denn sie strebt auf das Zentrum des Glaubens hin: Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat. Zugleich ist die Teilkirche immer *universalistisch*, weil in ihr das gesamte Geheimnis der Kirche ein-wohnt. Die Ortskirche, die aus Teilkirchen in einem bestimmten sozio-kulturellen Kontext besteht, ist von einer *zentrifugalen* Bewegung geprägt, denn sie geht vom Zentrum an die Peripherie: das Geheimnis des Glaubens wird den Kulturen verkündet: «Während der christliche Glaube einzig ist, wandelt sich die menschliche Kultur nach den Zeiten und Orten. Daher die sozio-kulturelle, oft sehr betonte Eigenständigkeit jeder Ortskirche. Sie ist eine Wohltat für die ganze Katholizität.» ⁵⁹ De Lubac erklärt die zentrifugale Bewegung der Ortskirche in die Kulturen hinein von der Mission her: «Die Ausgießung des Geistes an Pfingsten erwirkte diese Bewegung.» ⁶⁰

De Lubac leistet mit dieser Bestimmung einen originellen Beitrag zur konziliaren Ekklesiologie. Teilkirche und Ortskirche bezeichnen unter den genannten verschiedenen Gesichtspunkten dieselbe kirchliche Wirklichkeit.

Wie bereits erwähnt, ist der hier vorgestellte Versuch de Lubacs zur Unterscheidung von Teilkirche und Ortskirche innerhalb der Universal-kirche auch auf Widerspruch gestoßen. So wird z.B. bezweifelt, ob die Idee der Mission wirklich geeignet sei, zwischen Teilkirche und Ortskirche zu unterscheiden. *Paul McPartlan* schlägt deshalb vor: «Wenn Mission und Evangelisierung zur Ortskirche gehören, nennen wir dann doch jede «Diözese» eher eine Ortskirche als eine Teilkirche. Das hätte den Vorteil, unser Verständnis zu vereinheitlichen, indem wir es der heute geläufigen

Terminologie anpassen.»⁶¹ Boris Bobrinskoy stößt sich an de Lubacs Unterscheidung von theologischen und sozio-kulturellen Faktoren bei der Bestimmung von Teilkirche und Ortskirche, «denn (diese Unterscheidung) scheint mir der Tatsache der Menschwerdung des göttlichen Wortes zu widersprechen, die in Jesus Christus verwirklicht ist und in der Kirche aktualisiert wird, deren ganzes Leben von Christus her kommt, d.h. gott-menschlich ist. Als Leib Christi und seine Braut ist die ganze Kirche be-seelt und belebt vom Heiligen Geist, sowohl in ihrer missionarischen Ausdehnung und in der Inkulturation in Zeit und Raum wie auch in der sakramentalen und eschatologischen Sammlung der Eucharistie. Alles in der Kirche ist gott-menschlich, also theologisch: die Lehre, die Hierarchie, die Institutionen, die Sakramente, die Riten, die Kanones, die Mission, die kirchlichen und pfarrlichen Werke. Es handelt sich dabei stets um die fortgesetzte Menschwerdung, die Kenose des in seinen Gliedern leidenden Gottesknechtes, die Macht der Auferstehung und der Verklärung der ganzen Kirche in einer unaufhörlichen Darbringung oder einer «Messe über die Welt» (*La Messe sur le Monde*), um den Buchtitel eines Freundes von P. de Lubac, nämlich P. Teilhard de Chardins, aufzunehmen.»⁶²

7. Die Beziehungen zwischen Universalem und Einzelem

Nach der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums⁶³ ist die Kirche als Volk Gottes die Gemeinschaft der Christen, die in und aus der innertrinitarischen Gemeinschaft der drei göttlichen Personen leben⁶⁴. Diese innertrinitarische Communio hat sich in der Menschwerdung des Gottessohnes nach außen hin geöffnet und wird uns auf einzigartige Weise in der Eucharistie geschenkt, die eine gegenseitige Immanenz zwischen Christus und den Christen eröffnet, denn er ist in uns, und wir sind in ihm.

In diesen ekklesiologischen und eucharistischen Rahmen ordnet de Lubac die Beziehungen zwischen Universalem und Einzelem, die im Katholischen verbunden sind, ein.⁶⁵ Jeder Bischof repräsentiert seine Teilkirche, das Bischofskollegium mit und unter seinem Haupt trägt Sorge für die Universalkirche. Für de Lubac ist die Beziehung zwischen Einzelem und Universalem im Bischofsamt gegeben, denn der Bischof ist Band und Vermittlung zwischen Teilkirche und Universalkirche. Um die Gemeinschaft zwischen den Teilkirchen zu gewährleisten, hat der Nachfolger Petri einen einzigartigen Vorrang vor den Bischöfen: «So sagen wir also, dass es nach dem Evangelium um einen für Petrus und seinen Nachfolger «eigentümlichen» Vorrang geht, und dass das Verkennen dieses eigentümlichen Vorrangs ... eine grundsätzliche Verneinung der Kirche, wie Christus sie gewollt hat, einschließt.»⁶⁶ Diese «einmalige Rolle des Nachfolgers

Petri» bewirkt, dass die «Einheitsform» der Bischöfe als Nachfolger der Apostel in ihrer ursprünglichen Kraft erhalten bleibt: «Er ist es, der durch alle Kirchen hindurch, im Raum wie in der Dauer, die *singularis cathedra* sichert.»⁶⁷ Wie der Bischof Teilkirche und Universalkirche vor allem durch die Feier der Eucharistie verbindet, so sichert der Papst jeder Teilkirche ihren eigenen Charakter innerhalb der Gemeinschaft der katholischen, d.h. universalen Kirche. Im Geheimnis der Kirche sind durch die Eucharistie, das Weihesakrament, das seine höchste Stufe im Bischofsamt hat, und das Petrusamt Universales und Einzelnes, Universalkirche und Teilkirchen aufeinander bezogen, denn die Teilkirchen sind «nach dem Bild der Gesamtkirche» gestaltet (vgl. LG 23).

ANMERKUNGEN

¹ Die Begriffe *ecclesia particularis* (Teilkirche) und *ecclesia localis* (Ortskirche), die Vaticanum II verwendet, werden häufig im Sprachgebrauch und auch in der theologischen Literatur nicht unterschieden, sondern beide auf die Diözese bezogen. H. de Lubac weist darauf hin, dass die Terminologie des Konzils «nicht völlig einheitlich» ist. Doch er macht in *Les églises particulières dans l'Église universelle* [Abkürzung im folgenden: EPU], Paris 1971, S. 29-56 (dt. *Quellen kirchlicher Einheit*, übert. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1974, S. 31-54) den Vorschlag zu einer notwendigen Unterscheidung beider Termini, dem die Internationale Theologenkommission im Wesentlichen gefolgt ist in ihrem Dokument *Themata selecta de ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Vaticani II*, in: *Commissio Theologica Internationalis. Documenta* (1969-1985), Città del Vaticano 1988, S. 504 ff: «Bezugnehmend auf den geläufigen Gebrauch des Zweiten Vatikanischen Konzils, der auch vom Kodex des kanonischen Rechts aufgenommen worden ist, gelangen wir im vorliegenden Thema zu folgender Unterscheidung: «Teilkirche» (*Ecclesia peculiaris aut particularis*) ist an erster Stelle die Diözese (vgl. can. 368), «die ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird» (*Christus Dominus* 11). Das Kriterium dafür ist wesentlich ein theologisches. Nach einem bestimmten Brauch, der allerdings vom Codex nicht übernommen worden ist, kann «Ortskirche» (*Ecclesia localis*) eine mehr oder weniger homogene Einheit von Teilkirchen bedeuten, deren Bildung sich meist aus geographischen, historischen, sprachlichen oder kulturellen Momenten ergeben hat. Unter dem Wirken der Vorsehung haben diese Kirchen, so die «alten Patriarchate», ein eigenes Patrimonium theologischer, juridischer, liturgischer und spiritueller Ordnung entwickelt oder entwickeln es auch heute noch. Das Kriterium dafür ist hier vornehmlich sozio-kultureller Art.» (dt. Übers.: *Internationale Theologenkommission, Mysterium des Gottesvolkes*. Geleitwort v. Joseph Kardinal Ratzinger, Einsiedeln 1987, S. 44).

Die Option de Lubacs und der Internationalen Theologenkommission, zwischen *Ecclesia particularis* und *Ecclesia localis* zu unterscheiden, hat sich nicht durchgesetzt und ist auch nicht rezipiert worden. Das zeigte sich bereits auf der Römischen Bischofssynode 1974, wo Kardinal Cordeiro auf Anfrage von Kardinal König mitteilte, unter *Ecclesia localis* könne das Bistum oder auch «mehr» verstanden werden. Auf dieser Synode wurde auch deutlich, dass man bei *Ecclesia localis* nicht an einen territorialen, sondern an einen kulturellen «Raum» zu denken habe.

² Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148.

³ Vgl. dazu R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, Würzburg 2000; M. Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn 2001.

⁴ Vgl. H. Maier, Die Kurie braucht kollegiale Regierungsstrukturen. Eine institutionelle Reform könnte der katholischen Kirche zu neuer Glaubwürdigkeit verhelfen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 297 (21.12.2000), S. 10.

⁵ Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 13 (1991-1993), Nr. 1774-1807; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107.

⁶ Ebd., Nr. 1787; VAS 107, Nr. 9. Papst Johannes Paul II. wiederholt diese Aussage am 21. Mai 1998 im *Motu Proprio Apostolos suos* über die theologische und juristische Natur der Bischofskonferenzen, Nr. 12, in: *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), Nr. 830.

⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Die große Gottesidee «Kirche» ist keine Schwärmerei. Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 298 (22.12.2000), S. 46.

⁸ Vgl. W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000), S. 795ff.

⁹ *EPU*, S. 53 f; *Quellen kirchlicher Einheit*, 52f.

¹⁰ *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 10.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar v. W. Kasper*, Freiburg i.Br. 1986, S. 36.

¹³ *Enchiridion Vaticanum* 14 (1994-1995), Nr. 36, S. 984; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119, Nr. 36.

¹⁴ B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn 1998, S. 40 f.

¹⁵ *Enchiridion Vaticanum* 13, Nr. 1789; VAS 148, Nr. 9, S. 11.

¹⁶ *EPU*, S. 35; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 36. Vgl. dazu G. Chantraine, *Catholicité et maternité de l'Église. À propos d'un livre récent*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972), S. 520-536; Ders., *La «corrélation radicale» des Églises particulières et de l'Église universelle chez Henri de Lubac*, in: F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner (Hrsg.), *Ecclesia tertii millennii adveniens. Omaggio al P. Angel Anton*, Casale Monferrato, Piemme 1997, S. 68-85; Ders., *Henri de Lubac. Pourquoi ses œuvres nous parlent*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999), S. 612-629, bes. S. 625 ff; Ders., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, in: *Henri de Lubac et le mystère de l'Église. Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France (Etudes lubaciennes 1)*, Paris 1999, S. 115-127.

¹⁷ W. Beinert, K. Hoffmann, H. von Schade, *Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche. Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis – Gloria – Sanctus – Agnus Dei – Gloria Patri. Eine Handreichung zu den ökumenischen Neuübersetzungen*, Freiburg i.Br. 1971, S. 47.

¹⁸ *EPU*, S. 33 f; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 35.

¹⁹ Vgl. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac* (Regensburger Studien zur Theologie 22), Frankfurt a.M. 1979, S. 33-52; E. Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (Horizonte, NF 22), Einsiedeln 1983, S. 161-229.

²⁰ *EPU*, S. 30; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 32.

²¹ H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils* (übers. v. W. Bader), München 1985, S. 54. Vgl. *EPU*, S. 53; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 52; *Communio notio*, Nr. 9 schließt jedoch aus, dass die Jerusalemer Kirche des Anfangs eine Teilkirche gewesen sei.

²² *EPU*, S. 51; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 50.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. *EPU*, S. 57 f; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 57 ff.

²⁵ *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge. Étude historique*, Paris 1949, S. 104; *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, übertr. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1969, S. 113. Vgl. auch *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, S. 113; 129; *Die Kirche. Eine Betrachtung*, übertr. u. eingel. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1968, S. 118; 133f.

²⁶ *Méditation*, S. 123-129; *Die Kirche*, S. 127-133.

²⁷ Ebd., S. 123 ff; *Die Kirche*, S. 128 f.

²⁸ EPU, S. 54; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 53. Vgl. dazu auch J. Ratzinger, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, in: Ders., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. 1991, S. 70-97.

²⁹ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, S. 16-19.

³⁰ Vgl. dazu auch das vorzügliche Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: *Unité et diversité dans l'église* (Rom, 11.-15. April 1988), in: *Enchiridion Biblicum* 1994, Nr. 1093-1192.

³¹ *Méditation sur l'Église* (wie Anm. 25), S. 127 f; *Die Kirche*, S. 131 f.

³² J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église*, Paris 1963.

³³ H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach* (wie Anm. 21), S. 55 f.

³⁴ EPU, S. 125; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 115.

³⁵ Vgl. EPU, S. 80; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 75.

³⁶ Vgl. dazu den Kommentar v. J. Ratzinger, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, S. 353 f.

³⁷ H.U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, S. 91.

³⁸ EPU, S. 88; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 82. De Lubac bezieht sich hier auf J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, S. 222.

³⁹ *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), Nr. 833.

⁴⁰ EPU, S. 227; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 203.

⁴¹ H.U. von Balthasar (wie Anm. 37), S. 92.

⁴² EPU, S. 96 f; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 89 f. Vgl. *Zwanzig Jahre danach* (wie Anm. 21), S. 60 f.

⁴³ Vgl. EPU, S. 87-97, Anm.; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 81-90, Anm.

⁴⁴ Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), Nr. 808-850. Vgl. auch H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García (Hrsg.), *Naturaleza y Futuro de las Conferencias Episcopales*, Salamanca 1988; H. Müller, J. Pottmeyer (Hrsg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989; Th. J. Reese (Hrsg.), *Episcopal Conferences. Historical, canonical, and theological studies*, Georgetown University Press 1989.

⁴⁵ EPU, S. 99; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 91. Vgl. H. de Lubac, *Petrusamt und Partikularkirchen*, in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 324-340; hier S. 329.

⁴⁶ EPU, S. 99; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 91.

⁴⁷ Vgl. R. Pesch, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (Quaestiones Disputatae, 187), Freiburg i.Br. 2001.

⁴⁸ Vgl. EPU, S. 106; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 98.

⁴⁹ Vgl. dazu P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993.

⁵⁰ De Lubac bezieht sich hier auf den berühmten und viel zitierten Text des Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III,3,2 (SC 211, S. 32): «Ad hanc enim Ecclesiam propter potentioris principalem necesse est omnem conuenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conseruata est ea quae est ab apostolis traditio.» Vgl. dazu N. Brox, *Rom und «jede Kirche» im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus, adv. Haer. III,3,2*, in: Ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, hrsg. v. F. Dünzl, A. Fürst, F.R. Prostmeier, Freiburg i.Br. 2000, S. 143-177.

⁵¹ Vgl. EPU, S. 103 ff; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 93 ff.

⁵² EPU, S. 115; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 106.

⁵³ Vgl. H. Schnackers (wie Anm. 19), S. 113-132.

⁵⁴ *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946. Wiederabgedruckt in H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire, II. Questions disputées et résistance au nazisme*, Paris 1990, S. 159-219. Vgl. dazu O. de Berranger, *Die Katholizität der Kirche als Grundlage der Mission*, in: P. Reifenberg, A. van Hooff (Hrsg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen* (FS Walter Seidel), Mainz 2001, 83-93.

⁵⁵ Vgl. z.B. J.-M. R. Tillard, *Les églises locales* (Cogitatio Fidei 191), Paris 1995.

⁵⁶ EPU, S. 44; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 44.

⁵⁷ Vgl. EPU, S. 45; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 45. De Lubac bezieht sich auf das Missionsdekret *Ad gentes* 22. Vgl. auch den in Anm. 1 angeführten Text der Internationalen Theologenkommision.

⁵⁸ EPU, S. 48; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 47.

⁵⁹ EPU, S. 60; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 57.

⁶⁰ EPU, S. 61; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 58.

⁶¹ P. McPartlan, *Eucharistie et église*, in: *Henri de Lubac et le mystère de l'église* (wie Anm. 16), S. 129-133, hier: S. 133.

⁶² B. Bobrinskoy, *Christ et église*, in: *Henri de Lubac et le mystère de l'église* (wie Anm. 16), S. 135-138, hier: S. 136 f.

⁶³ Vgl. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar* v. W. Kasper, Freiburg i.Br. 1986, S. 33.

⁶⁴ Vgl. LG 4: «So erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk».» Das Zitat stammt aus Cyprian, *De Dominica Oratione* 23 (CCL III A, S. 105, Z. 448 f).

⁶⁵ Vgl. dazu G. Chantaine, *Les églises particulières dans l'Église universelle* (wie Anm. 16), S. 124ff; Ders., *Henri de Lubac. Pourquoi ses œuvres nous parlent* (wie Anm. 16), S. 625 f.

⁶⁶ EPU, S. 101; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 93.

⁶⁷ EPU, S. 112; *Quellen kirchlicher Einheit*, S. 103.

HENRI DE LUBAC

DER «DIALOG ÜBER DAS PRIESTERTUM» DES HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMUS

Von seinem Landhaus in Gentilly aus schrieb der aus Auxerre stammende Humanist Germain de Brie (Germanus Brixius), Kanoniker von Notre Dame in Paris, am 11. August 1526 an Erasmus von Rotterdam zu den sechs Büchern unseres *Dialogs über das Priestertum*, die der große Patrologe soeben bei seinem Verleger Badius im griechischen Urtext herausgegeben hatte: «Ich habe mich über mehrere Monate ausschließlich ihrem Studium gewidmet und in dieser Zeit die anderen lateinischen und griechischen Schriftsteller ganz beiseite gelassen und stellte fest, dass dieser so feine, elegante und so tiefsinnige Dialog zwischen Chrysostomus (wahrlich ein goldedchter Autor) und seinem Freund Basilus mich ganz außerordentlich beeindruckt hat.»¹

Die Stimme des Germanus Brixius ist keine vereinzelte. Dieser berühmte Dialog hat viele andere Leser in seinen Bann gezogen. Über seine Anziehungskraft ist seit Jahrhunderten schon alles gesagt worden. Nicht weniger als für seine Reden verdient Johannes aus Antiochien, wie es der Freund des Erasmus empfand, auch dafür seinen herrlichen Beinamen «Goldmund». Seine Anziehungskraft ist keineswegs verblaßt. Weder die Abschweifungen noch die Allgemeinplätze, an denen es darin nicht fehlt, ja nicht einmal ab und zu ein gewisser platonischer Beigeschmack, auf den unsere Zeit so unerbittlich Jagd macht, hindern den Leser, bei der Lektüre auch heute noch einen außerordentlichen Genuss zu empfinden. Man kann das Werk als ein kostbares, manchmal verschlüsseltes historisches Dokument betrachten, das über Leben und Person des Autors wie auch über die Organisation der Kirche und die kirchlichen Gebräuche jener Gegend und Zeit Aufschluss gibt. Wir befassen uns hier nur mit der Lehre².

HENRI DE LUBAC, geb. 1896 in Cambrai, trat 1913 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1927 zum Priester geweiht. Ab 1929 Dozent und Professor für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte an den Facultés catholiques in Lyon. De Lubac gilt als ein geistiger Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils und als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. 1983 Ernennung zum Kardinal. Henri de Lubac starb 1991. – Die Übersetzung besorgte Rudolf Voderholzer.

Gewiss handelt es sich nicht um einen Schultraktat. Das Werk ist keine systematische Studie, noch eine kontroverstheologische Schrift, auch kein theologisches Handbuch. So wenig unsere Neugier nach exakten Auskünften zur Biographie des Autors befriedigt wird, so wenig finden wir darin Antwort auf alle Fragen, die uns heutzutage im Zusammenhang mit unserem Thema umtreiben. Es handelt sich um einen etwas lässig formulierten Dialog mit lockeren Übergängen und einem nicht sehr zielstrebigem Aufbau: das gerade Gegenteil eines Lehrbuches. Es ist ein Kunstwerk. Aber auch eine Verteidigungsrede, eine persönliche Rechtfertigungsschrift, die sich gelegentlich sogar etwas ereifert. Es ist zudem, oder vielleicht vor allem, ein Buch der Erbauung: der Glaubensinhalt wird nur zu dem Zweck erinnert, um das Verhalten aufzuzeigen, das sich daraus ergeben soll. Dieser Hymnus auf die Größe des christlichen Priestertums ist ein Aufruf, es würdig auszuüben. Darin besteht die Hauptabsicht dieses Werkes. Deshalb haben es Generationen von Bischöfen und Priestern wieder und wieder gelesen. Dennoch läßt sich sein dogmatischer Kerngehalt unschwer herausarbeiten.

War Johannes Chrysostomus, der die Ausbildung eines Mönches erhalten hatte³, schon im geistlichen Stand, als er seinen Dialog verfasste? Es scheint, als sei diese Frage nicht zu beantworten, obwohl es einige gute Gründe gibt, sie zu bejahen: «Vermutlich vier Jahre nach seiner Ordination», meint Anne-Marie Malingrey, die sich mit der Frage intensiv befasst hat⁴. Wenn er in seinem fiktiven Plädoyer «die Schwierigkeiten des heiligen Dienstes» darlegt, hat man den lebhaften Eindruck, dass er aus Erfahrung spricht, ja man ist sogar versucht zu glauben, die Erfahrung sei bereits eine längere und vielfältige. Ganz zum Schluss sagt er sogar: «Wozu all die anderen Verdrießlichkeiten aufzählen, die niemand weder zu beschreiben noch zu verstehen vermag, der nicht selbst mit der Verwaltung eines solchen Amtes zu tun gehabt hat?» (*Sac.* V, Ende). Immerhin braucht dieser Text nicht ausschlaggebend zu sein. Bekanntlich zeichnet es das Genie aus, Erfahrungen auch vorwegnehmen zu können; und Chrysostomus, ein guter Psychologe, hatte ja in kurzer Zeit Dinge beobachten oder erraten können, noch bevor er sie selbst praktizieren oder erdulden musste. Aber das tut wenig zur Sache. Auch eine gewisse Unschärfe seiner Terminologie ist nicht entscheidend. So spricht er beispielsweise bald von «Presbyter», bald von «Bischof», ohne dass aus dem Kontext der Unterschied immer deutlich würde. Andererseits geht aus dem Kontext ganz klar hervor (wie wir sehen werden), dass er die wesentlichen Stufen innerhalb des Ordo, wie er sie aus der ältesten Tradition empfangen hatte: Diakon, Presbyter und Bischof⁵, sehr wohl kannte; er hat bekanntlich diese drei heiligen Funktionen nacheinander selbst ausgeübt. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: es kommt vor, dass er das

Priestertum einmal mit diesem, einmal mit jenem Begriff bezeichnet, ohne dass ein Grund für seine jeweils getroffene Wahl festzustellen wäre. Nun ist es aber legitim, ja unseres Erachtens sogar notwendig anzunehmen – und dies ist die erste dogmatische Feststellung, die wir zu machen haben –: dass, was dem wenig aufmerksamen Leser als bloße sprachliche Ungenauigkeit erscheinen mag, beim Autor von der Grundüberzeugung herkommt, dass *das Priestertum eines ist*.

Wie Frau Malingrey in ihrer trefflichen Studie «Über das Bischofsamt im Werk des Johannes Chrysostomus» deutlich gemacht hat, «ist dies überaus wichtig»⁶. Dieses einzige Priestertum wird vor allem vom Bischofsamt her definiert. Von daher, was auch immer der unmittelbare Grund gewesen sein mag, erklärt sich die lange Unsicherheit über den eigentlichen Titel des Werkes. Die diesbezüglichen Divergenzen in den uns überlieferten Handschriften erlauben uns bis auf den heutigen Tag nicht, eindeutig festzustellen, ob er nun «Über das Priestertum» oder «Über das Bischofsamt» lautet. Es scheint, als sei fortan die Unsicherheit ausgeräumt, wie man demnächst an der Ausgabe der *Sources chrétiennes* sehen wird; bemerkenswert ist allerdings, dass sie sich schon gleich bei der Lesung einer Stelle aus dem ersten Buch (I,8) wieder einfundet. Wie dem auch sei, ob ein Buch über den Bischof oder über den einfachen Presbyter, Chrysostomus weiß, und durch seine Art der Darstellung legt er es uns nahe, dass dieses eine Priestertum seinen Ursprung in Christus hat, dass seine ganze Wirklichkeit von Christus her kommt, und dass, was es den Menschen vermittelt, womit es sie ausstattet, Christus selbst ist. Er sieht darin eine Funktion, einen «öffentlichen Dienst», eine «Liturgie», die für die Kirche wesentlich ist. Es ist ein «großes» und «erhabenes Amt, im Dienste Gottes zunächst, dann auch der Menschen», um sie zu Gott zu führen: in dieser «diakonia» (III,8.16; VI,13) «arbeitet» der Bischof oder der Presbyter «für das Volk» (II,4).

Der Autor dieses lockeren und gewundenen Dialogs ist kein ungeordneter Geist. Auch wenn er auf dialektische Schärfe verzichtet und sich nicht präziser Definitionen bedient, unterscheidet er doch ganz klar drei Dinge oder drei Arten von Funktionen, die sich in der Ausübung des priesterlichen Amtes verbinden. Der Bischof ist zunächst der Hirte der Herde (II,1 und 4; III,7); er ist das Oberhaupt der Gläubigen; wenn seine Bürde ein Dienst ist, so ist sie in Christus auch eine Ehre, eine Würde (III,6.11.12.14) – was nicht heißt, dass sie ihm Würdigung einbringt. Er steht seiner Kirche vor, das heißt er leitet sie (IV,7; VI,7 und 8⁷). Neben den Begriffen ἐπισκοπή (III, 15 und 17), προστασία, προστῆναι (II,2; III,9 und 10; V,4, VI,7–8), ἐπιστάσις (II,1; III,9) wird dieser Leitungsdienst vor allem durch das Wort ἀρχή zum Ausdruck gebracht⁸. – Der Bischof ist zudem derjenige, der aufrecht stehend (III,4) die heiligen Ge-

heimnisse, die «Mysterien des Himmels» (III,5), die «erhabenen», die «erschreckenden Geheimnisse» (III,4) feiert; der in das Allerheiligste eintritt, wo er von Engeln umgeben ist (VI, 1); der mit Macht den Heiligen Geist anruft, um Gott selbst als Geopferter auf den Altar herabsteigen zu lassen. Daher wird sein Amt *ἱερωσύνη* genannt: er ist der *ἱερεὺς*. – Schließlich ist er Wächter über die Lehre und hat ihre Weitergabe zu gewährleisten; daher unterweist er das Volk, formt es gemäß den christlichen Sitten, er lehrt mit Vollmacht: dies ist seine dritte Aufgabe, die *διδασκαλία* (IV,3 und 7; V,1).

Ohne dass irgendwo deutlich gemacht würde, in welchem Maße und unter welchen Bedingungen der einfache Presbyter an jeder dieser drei Funktionen teilhat, die ursprünglich und in ihrer Fülle diejenigen des Bischofs sind (der *Dialog* ist weder ein theologischer noch ein kirchenrechtlicher Traktat), erinnert uns Chrysostomus beiläufig daran, dass dieser von ihm erwähnte Dienst mehrere Stufen aufweist, dass dem Bischof mehrere ihm unterstellte Amtsträger (III,15) beistehen, und es ist klar, dass das Werk als ganzes selbstverständlich nicht den Episkopat als solchen in den Vordergrund rückt, sondern das Priestertum im allgemeinen (III,7 und 8). Andererseits sind die drei Funktionen, die er ihm zuspricht, nicht je für sich getrennt, sondern untereinander geeint und solidarisch: derjenige, der das Volk leitet und lehrt, ist derselbe, der ihm auch die Gabe Gottes vermittelt; in diesem dreifach einen Amt ist er wahrhaft (wenn gleich immer im Sinne des amtlichen Dienstes) sein Vater: erzeugt es zum ewigen Leben, wie unsere Eltern uns für das gegenwärtige Leben (III,6) zeugen.

Lange Ausführungen widmet Chrysostomus der Verpflichtung zur Predigt: «Der Priester muss alles daran setzen, um sich dieses Talent zu erwerben». Doch vielleicht mehr noch als diesen dritten Aspekt des Amtes, betont dieser unvergleichliche Prediger die beiden ersten Aufgaben (Leitungs- und Heiligungsdienst), zumindest in den ausgesprochen lehrhaften Stellen. Von unseren gegenwärtigen Ängstlichkeiten, sowohl was die tatsächliche Wirklichkeit einer Amtsgewalt wie was den eminent sakralen Charakter des priesterlichen Amtes angeht, weiß er nichts. Er bemüht sich in diesem Zusammenhang keineswegs um abschwächende Formulierungen, ganz im Gegenteil. Man spürt, dass er ganz bewusst darauf achtet, weder persönliche Meinungen vorzutragen noch bloß einen bestimmten Zustand der Dinge zu schildern, sondern den überlieferten Glauben der Kirche, wie er von den Aposteln und durch sie vermittelt vom Herrn selbst herkommt, unverfälscht weiterzugeben. Weit entfernt, die «Vollmacht» in ein bloßes «Zeichen» aufzuweichen, verwendet er, wie das Neue Testament, den Begriff *ἐξουσία* (III,6). Er bewundert die Größe der Vollmachten, die die Gnade des Heiligen Geistes dem Priester

übertragen hat: keine menschlichen, sondern wahrhaft «himmlische» Vollmachten: die Heilsgeheimnisse zu verwalten, zum ewigen Leben zu zeugen, Sünden zu vergeben, die Wunden der Seele zu heilen, mit dem Leib der Kirche die Glieder, die sich getrennt haben, wieder zu vereinen (II,4). Was der Priester auf Erden entscheidet, das bestätigt Gott im Himmel (III,5). Wenn der Vater, so sagt er noch, das Gericht dem Sohn übergeben hat, so hat es der Sohn nun seinerseits seinen Priestern übergeben (III,5). Zur Bekräftigung der Autorität scheut sich Chrysostomus nicht, die militärische Metapher anzuwenden. Wenn das christliche Leben ein Kampf ist, in dem man die Waffen niemals niederlegen darf, dann steht der Bischof an der Spitze des Heeres Christi (VI,13⁹). Eine andere, noch innerlichere Analogie: Christus hat seine Schafe, für die er sein Blut vergossen hat, Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut; wenn nun ein Bischof an die Spitze seiner Herde gestellt wird, dann findet er sich in dieselben Funktionen eingesetzt, die eine Liebe, die größer war als die eines jeden anderen, dem Petrus vorbehalten sein ließ. Anderswo wird Johannes Chrysostomus auch den Primat des Bischofs von Rom, des Nachfolgers des Petrus, innerhalb der Gesamtkirche bezeugen; im Dialog über das Priestertum weicht er aber von seinem Thema nicht ab und beschränkt sich darauf, Petrus als höchstes Beispiel anzuführen, um die Größe der Vollmacht des Bischofs in seiner eigenen Kirche zu veranschaulichen (II,1 und 2). Und an die Gemeinschaft der Gläubigen gewandt, greift er die mahnenden Worte aus dem Hebräerbrief auf: «Gehorcht euren Vorstehern und seid ihnen untertan» – *πειθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, καὶ ὑπαίκετε* (Hebr 13,17) (III, 17).

Von welcher Stufe aus man es auch betrachtet, niemals erscheint das priesterliche Amt in diesem Dialog des Johannes Chrysostomus als eine bloße Art Dienst oder Amt neben vielen anderen; es steht nicht «in einer Reihenfolge» mit anderen, wenn auch klar von ihnen unterschieden durch die Tatsache der «Ordination», wie man dies heute bisweilen, wie mir scheint nicht sehr glücklich ausdrückt. Es hat nicht denselben Ursprung. Innerhalb des christlichen Bekenntnisses oder der christlichen Berufung, die für alle gleich und unter all ihren Ausgestaltungen auf ein einziges Ziel hingerrichtet ist, nämlich auf die Ehre Gottes und die Erbauung der Kirche (VI, 5), – und Chrysostomus denkt offensichtlich nicht im Traum daran, diese Einheit in Frage zu stellen (und falls er zufällig einmal dazu versucht gewesen sein sollte, dann eher hinsichtlich des Mönchtums) –, ist die Unterscheidung zwischen Hirten und Gläubigen, zwischen Priestern und Laien, ebenso klar wie wesenhaft, und nichts erlaubt, beides unter einen weitergespannten Oberbegriff einzuordnen. Es gibt in der Kirche einen Klerus (*κλήρος*), einen Stand des Klerus (*κλήρου τάξις*) (III,15; 6,8; vgl. V,4). Um Priester zu werden, muß man «berufen» sein und die

Ordination nach dem seit dem ersten Jahrhundert üblichen Ritus der Handauflegung (IV,2: *χειροτονεῖν*, usw.) empfangen haben. Nur nebenbei sei erwähnt, dass Chrysostomus zweimal erklärt, für Frauen komme weder das Priester- noch das hierarchische Leitungsamt (in der Kirche) in Frage: ihre Berufung ist eine andere. Er ist der Ansicht, das göttliche Gebot (*ὁ θεῖος νόμος*) in dieser Sache sei deutlich (II,2; III,9).

Der zweite Aspekt des Amtes wird, wenn möglich, noch schärfer betont. Man merkt es schon an der häufigen Verwendung der Begriffe *ἱερεὺς*, *ἱερωσύνη*¹⁰. Besser noch an der heiligen Begeisterung – und hier ist dieses Epitheton angebracht –, die den Autor erfasst, wenn er im dritten Buch die Feier der Eucharistie zu schildern beginnt (III, 4–5). Er wusste so gut wie wir, dass das «sacerdotale» Vokabular in den neutestamentlichen Schriften nicht vorkommt. Was er aber besser wusste als manche unter uns, ist, dass seit den Zeiten der Apostel das eucharistische Mysterium das Herz des kirchlichen Lebens war¹¹, und wenn es in der Kirche so etwas wie eine amtliche Vollmacht gibt, dann vor allem «als ein Geschenk Gottes», als Bevollmächtigung zu dem Akt, in dem dieses Mysterium gegenwärtig wird¹². Im übrigen konnte er wie jeder von uns die liturgische und sakramentale Atmosphäre wahrnehmen, von der so viele Seiten des Neuen Testaments durchtränkt sind¹³. Jede Bemühung, das frühchristliche Priester- und Bischofsbild zu «entsakralisieren», stünde im Widerspruch zur Wirklichkeit einer quellenmäßig gut bezeugten allgemeinen Situation, die sich bald bis in die Begrifflichkeiten hinein ausprägen sollte, sobald die Gefahr einer Verwechslung, sei es mit dem jüdischen Priestertum, sei es mit heidnischen Priestertümern, gebannt war. Johannes Chrysostomus ist im vierten Jahrhundert, mit anderen zusammen, Zeuge einer (sicherlich analogen) Begrifflichkeit, die sich mitunter in übertriebenen Proportionen entwickeln konnte, von der man aber nirgends sieht, dass sie auch nur die geringsten Widerstände hätte überwinden müssen, um in der Kirche Heimatrecht zu finden. Im Gegenteil: Jedesmal wenn sich, unter äußern Einflüssen, die organischen Verbindungslinien zwischen den Leitungs- und den liturgischen Funktionen lockerten, geschah dies zum Nachteil der einen wie der anderen. Gleichermäßen nahm das so entartete kirchliche Leitungsamt mehr oder weniger die Züge weltlicher (und nach christlichem Empfinden verletzlicher) Herrschaft an, während die Eucharistie ihre herausragende Stellung verlor und die gesamte sakramentale Ordnung in diese Ungnade mit hineinriss und dem hereinbrechenden Säkularismus bzw. einer Pseudosakralität nicht mehr die Kraft seines Mysteriums entgegensetzte. Ein doppelter und unausweichlicher Zerfall. Die Geschichte liefert dafür viele Beispiele. Umgekehrt, gerade weil er ein *ἱερεὺς* ist, kann der Bischof nach Chrysostomus, christlich und ohne Furcht seine *ἐξουσία* ausüben.

Seit einigen Jahren geht in populärwissenschaftlichen Schriften die Theorie um, wonach wir heute in unserer katholischen Auffassung des Priesteramtes von einer späteren Fehlentwicklung abhängig seien, von der man sich befreien müsste. Die einen sagen, es handle sich um eine «vor allem im Mittelalter in einer globalen Situation, die wir als «sakral» bezeichnen können», vollzogene Synthese, andere, die mit der Geschichte etwas weniger respektlos umgehen, nehmen an, dass «seit dem fünften Jahrhundert» eine gewisse Anzahl neuer Faktoren den rituellen Aspekt eines Dienstes in den Vordergrund gerückt hätten, der bis dahin wesentlich und auf seiner höchsten Stufe «Dienst am Wort» gewesen sei. Kurz, mehr oder weniger spät habe sich «eine Art Identifikation oder Festlegung» ergeben «zwischen Kirchenleitung und Vorsitz in der Eucharistie», oder wie man auch sagt, «zwischen der Funktion der Evangelisierung oder dem Dienst am Wort einerseits und den kultischen Funktionen andererseits»; eine Festlegung, die sich zugunsten der letzteren und zum Nachteil der ersteren ausgewirkt habe. Das Konzil von Trient schließlich hätte dann das Ergebnis dieser Fehlentwicklung in den Rang eines Glaubenssatzes erhoben. Nichts ist mit den historischen Tatsachen weniger vereinbar! Johannes Chrysostomus, der nicht «vor allem dem Mittelalter» (!), ja nicht einmal dem fünften Jahrhundert angehört und kein Neuerer ist, bezeugt es uns. Mit seiner Auffassung von der Einheit des priesterlichen (bischoflichen) Amtes in seiner dreifachen Funktion vermittelt er uns das Verständnis der vorangehenden christlichen Generationen. Was man als eine «späte Verklammerung» bezeichnen will, ist ganz im Gegenteil ursprüngliche Synthese¹⁴. Man lese etwa die Briefe des Ignatius von Antiochien. Dieser Bischof hat den «monarchischen Episkopat» nicht erfunden: «es wird ganz deutlich, dass die von ihm beschriebene Situation», selbst in ihren Varianten, «nicht neu ist, und keinerlei Widerstand, keinerlei Erstaunen auslöst»¹⁵. Nicht weniger klar geht aus diesen Briefen hervor, dass, wenn dieser Bischof, zusammen mit seinen Presbytern, seiner Kirche, im stärksten Sinne dieses Wortes, vorsteht, dann zugleich in seiner Lehrtätigkeit, seiner kultischen Funktion und seiner Kirchenleitung in unauflöslicher Einheit¹⁶.

Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die aufblühende Liturgie im Antiochien des vierten Jahrhunderts und das besondere Temperament des Johannes Chrysostomus an gewissen Akzenten unseres *Dialogs* ihren Anteil haben, etwa an einer gewissen Emphase, wie auch an den nachdrücklichen Vergleichen des zelebrierenden Bischofs mit dem das Allerheiligste betretenden jüdischen Hohenpriester oder mit Elija, der auf dem Berge Karmel die Flamme auf das Opfer herabfleht (III,4¹⁷). Man spürt darin auch etwas von der mystischen Ergriffenheit der Homilien über die «Unbegreiflichkeit Gottes», die uns einen Prediger zeigen, der weit mehr

ist als bloßer Exeget¹⁸ – so reich und liebenswert ist die Persönlichkeit dieses großen Kirchenmannes. Das vorliegende Werk zeichnet sich noch durch viele andere Züge aus, die für die Biographie ihres Autors oder die Geschichte seines geistesgeschichtlichen Umfeldes von Interesse, doch für die Lehre ohne größere Konsequenzen sind. So wird bei ihm die völlig normale Unterscheidung zwischen Mönchen, Priestern und Asketen in der Hitze der Diskussion zu einer Art unversöhnlichem Gegensatz und erhält ein überscharfes Profil. Aus einem ganz persönlichen Grund¹⁹: Seiner monastischen, schon gelebten Berufung durchaus sicher, fürchtet (oder fürchtete) sich Chrysostomus vor dem Priesteramt, seinen verantwortungsvollen Aufgaben und Versuchungen; er wird alles tun, um das Bischofsamt zu umgehen; es ihm aufbürden zu wollen, kommt ihm vor, als wolle man ihn in eine Hölle werfen²⁰. An dieser Stelle erinnert man sich an Gregor den Großen, der genauso stöhnte: man habe ihn aus seinem Mönchsleben und von der Kontemplation weggeholt, um Funktionen auszuüben, die in die Verstrickungen mit der Welt führen, ihn schließlich gar zum Oberhaupt der Kirche machen²¹. Auch andere Punkte von mehr allgemeinem Interesse werden angeschnitten: etwa die Auswahl der Kandidaten für das Priester- und Bischofsamt, wie sie damals in Antiochien praktiziert wurde (V,10 und 15), – ohne dass diese Art der Bestellung mit irgendeiner Form von Delegation priesterlicher Vollmacht verwechselt werden dürfte. Dies stellt uns ein farbiges, von einem Beobachter «ohne Illusionen und ohne Nachsicht»²² gezeichnetes Bild vor Augen. Diese Ehrgeizlinge, die Intrigen spinnen, um Stimmen zu sammeln und nicht warten können, bis der alte Bischof stirbt, tragen schließlich ihre Debatten in regelrechten Schlägereien aus. Die Versammlungen der wählenden Priester sind nicht weniger erregt und obendrein noch von Parteiungen der Laien gestört. Sie geben unserem Autor Anlass zur Bemerkung, «die Meinung der Menge unterliege vielen Irrtümern» (II,4; vgl. III,15), – darin ein Widerhall auf manche illusionslose Reflexionen des Origenes²³: «Sag mir», so endet er mit einer Frage: «Woher kommen die in den Kirchen herrschenden Verwirrungen? Für mich nehmen sie ihren Ausgang in den unüberlegten und vermessenen Wahlen derer, die sie leiten sollen.»

Diese rasche Analyse ist keineswegs eine Zusammenfassung des *Dialogs*. Ohne weiteren Anspruch als die darin verstreut enthaltenen Züge seiner Lehre vom Priesteramt in ihren Hauptlinien herauszuarbeiten, müsste sie immerhin durch das ergänzt werden, was Johannes Chrysostomus, neben allen möglichen konkreten Ratschlägen, über die tausend Schwierigkeiten des Priesters sagt (III,8), über die gefürchteten Verantwortungen der Seelsorge, die Versuchungen verschiedener Art, vor denen er sich hüten muss, über die Unterscheidung der Geister und alle die erhabenen Tugenden, menschliche wie göttliche, die das Amt von ihm verlangt (II,4; III,10

usw.). Er weiß sehr wohl, dass die Eigenschaften, die von einem Vorsteher in der Kirche verlangt werden, ganz andere sind als beispielsweise die eines vollkommenen Mönches. Auch die Notwendigkeit kluger Verwaltung vergisst er nicht. Er weiß sehr wohl, dass das dem Priester zukommende Heiligungsamt nicht in erster Linie seiner persönlichen Heiligkeit entstammt (er wird ab und zu daran erinnern, dass der Heilige Geist es ist, der in den amtlichen Vollzügen durch ihn wirkt); aber er weiß auch, dass eine unwürdige Amtsperson unvermeidlich auch das Amt selbst in Verruf bringt, und vor allem dass nur ein heiligmäßiger Priester das Volk, dessen Hirte er ist, auf den Wegen der Heiligkeit wird führen können. Nichts lässt sich weniger mit einem Priester vergleichen, der nur rein äußerlich (halb- oder vollzeit) seine Funktionen ausübt, als das Bild, das er zeichnet (ἱερέως εἰκόνα) und für das er sich oftmals vom «bewundernswürdigen heiligen Paulus» inspirieren lässt (II,3; IV,7; VI,5). Von daher rührt bei ihm vor allem diese Furcht, die er rückblickend in Form eines Zwiegesprächs mit seinem Freund Basilius zum Ausdruck bringt. «Der Herr», so lässt er ihn bemerken, «hat deutlich gesagt, dass die Sorge für seine Herde ein Beweis der Liebe zu ihm selbst sei. – Dann aber, unterbrach ihn Basilius, liebst du also Christus nicht? – Gewiss liebe ich ihn und werde nicht aufhören, ihn zu lieben; ich fürchte aber, den zu beleidigen, den ich liebe.» (Sac. II, 4²⁴). Frau Malingrey, die diese Stelle zitiert und das gute Urteil des Basilius lobt, folgert mit Recht: «Hier findet sich der Schlüssel zum ganzen Dialog. Das Priestertum ist ein Zeichen der Liebe, aber es ist etwas so Großes, dass Johannes Chrysostomus sich nicht für würdig hält, geweiht zu werden.»²⁵

Überlassen wir es nun dem Leser, selber viele weitere Seiten voller geistlicher Kost zu entdecken. Darüber hinaus entbehren sie allesamt nicht der Aktualität. Er wird es bald bemerken. Dies ist das Kennzeichen der Werke, die als klassisch bezeichnet zu werden verdienen: dass sie über Jahrhunderte hinweg uns immer wieder etwas zu sagen haben. Dazu braucht es unsererseits nur ein wenig historische Vorstellungskraft und eine kleine Bemühung, uns anzupassen. Der *Dialog über das Priestertum* ist eines dieser Werke. Sollte es für uns nicht heilsam sein, ihn wieder zu lesen, in einer Zeit zumal, in der, wie schon Johannes Chrysostomus sagte, «die Kirche aufgewühlter ist als die Fluten des Euripos»?²⁶

ANMERKUNGEN

Dieser Text, der zuerst in der *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 822-831 publiziert und später in den Sammelband *Théologie dans l'histoire I. La lumière du Christ* (Desclée de Brouwer 1990, 19-29) aufgenommen wurde, war ursprünglich von Henri de Lubac als theologische Einführung zum Dialog über das Priestertum des Johannes Chrysostomus in der Reihe *Sources chrétiennes* erbeten worden. De Lubac berichtet rückblickend: «Als der Band schließlich erschien, war die angekündigte Einführung darin nicht enthalten. Eine kleine, aber einflußreiche Clique hatte sich dem Vorhaben entgegengesetzt. Der Leiter hatte zwar der Erpressung nicht nachgegeben; ich habe aber mein Manuskript zurückgezogen, um die *Sources chrétiennes* nicht eines ausgezeichneten Bandes zu berauben.» (*Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg 1996, 511f.)

Die Übertragung der Chrysostomuszitate erfolgt weitgehend nach: *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus sechs Bücher über das Priestertum*, übers. von A. NAEGLE (BKV² 27), Kempten/München 1916. Das Thema ist mittlerweile auch umfassend monographisch behandelt worden von Manfred LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (Hereditas 5), Bonn 1993.

¹ Germain verbrachte viele Nächte mit der Übersetzung des *Dialogs* aus dem Griechischen ins Lateinische. Erasmus sollte diese Übersetzung, die er für besser hielt als eine vorangegangene, in eine spätere Edition bei Froben (1527) mit aufnehmen. – Vgl. die Briefe des Erasmus, Allen, VI, 1733.

² Unsere Analyse hält sich strikt an den Text des *Dialogs*.

³ Zur Rolle der Klöster in der Erziehung nach Johannes Chrysostomus siehe A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, S. de Boccard, 1959, 181-210.

⁴ In: *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du Colloque de Chantilly (1974), Beauchesne, 1975, 86.

⁵ Sie bilden zusammen, was die Lateiner den *Ordo clericorum* nennen. M. Charles PIETRI, ein Soziologiehistoriker, spricht von der «société des clercs» oder «société clericale». Ihn gab es schon viel früher in der Kirche, und zwar sowohl im Osten wie im Westen: *Roma christiana*, Palais Farnèse, 1976, Teil I., 144-156. Zu dieser Trias siehe unter anderem: IGNATIUS VON ANTIOCHEN, *An die Magnesier* und *An die Trallianer* (SC 10, CAMELOT, Paris 1951, 95-99 und 113); CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom.* VI, 13, 107; HIPPOLYT, *Traditio apostolica* (SC 11, BOTTE); CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Mystagogische Kateschen* (SC 126, PIÉDAGNEL, Paris 1966, 147-149); weitere Texte bei Pierre NAUTIN, *Origène. Homélie sur Jérémie*, I (= SC 232), 109f.

⁶ A.-M. MALINGREY, 76. Erasmus macht in seinen Briefen keinen Unterschied. Der *Dialog* behandle das «Bischofsamt» oder das «Priesteramt» (Allen, VI, 72 und 576).

⁷ Oft wurde bemerkt, aber manchmal vergessen: der Bischof (oder der Presbyter), der der christlichen Versammlung vorsteht, ist nicht «Präsident» oder «Vorsteher» im bürgerlichen oder politischen Sinn des Wortes; es geht um etwas ganz anderes als um das bloße Vorsteheramt, oder vielmehr, wenn man sich einmal ganz genau an das Wort halten will, diese Art «Vorsteherchaft» bringt eine unendlich viel geheimnisvollere Wirklichkeit zum Ausdruck: Maurice PAISSAC OP, *Le ministère du prêtre*, in: *Sources* (Fribourg) 3 (1977) 168.

⁸ Die Gläubigen sind dementsprechend die ἀρχόμενοι (V,1).

⁹ «Im Kampf mit dem Geist des Bösen darf man niemals die Waffen niederlegen...»

¹⁰ Die beiden Begriffe werden laufend verwandt. Vgl. ἱερωμένους (III,4 und 10); ἱερατική ἀξία (13 und 15).

¹¹ Philippe H. MENOUD, *Jésus-Christ et la Foi*, Neuchâtel 1975, 74-76 und 354.

¹² Vgl. A.-M. MALINGREY, 79, in ihrem Kommentar zu III, 4 und 5.

¹³ Vgl. Louis BOUYER, *L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales*, in: *Nova et vetera* 51 (1976) 179-187.

¹⁴ Man hat hier ein Beispiel für diese Tendenz, auseinanderzuidividieren und auseinanderzureißen, die, sei es nun auf der Basis falscher Analysen, sei es mit dem Wunsch nach Reformen im Hinblick auf eine «neue Kirche», in verschiedenen Publikationen zu Tage tritt: Man reißt im

Hinblick auf die Eucharistie «Wort» und «Kult» auseinander, wie auch «Mahl» und «Opfer», oder noch einmal anders «Christozentrik» und «Ekklesiozentrik» usw.

¹⁵ CAMELOT, SC 10,46. Maurice GOGUEL, *L'Eglise primitive*, Payot, 1947, 147: «Es ist nicht richtig zu sagen, wie man es oft tut, Ignatius sei der Vater des monarchischen Episkopates.»

¹⁶ In *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'ordre*, macht P. Albert CHAPPELLE darauf aufmerksam, dass die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* «vom bischöflichen Dienst immer im Singular spricht; das *ministerium* umfaßt mehrere *munera*, Ämter» (Brüssel, Institut d'Etudes théologiques, 1978, 63, Anm. 70). Wenn man nun diese Synthese auflöst und das *ministerium* sozusagen in einzelne Stücke zerteilt, wird man nur schwer vermeiden können, dass gleichzeitig oder nacheinander, je nach der vorherrschenden Tendenz, in der Kirchenleitung die reine Juridik, im Lehramt die Professoren und im kultischen Bereich der Aberglaube zu herrschen beginnen.

¹⁷ Siehe auch VI, 4, eine Reminiszenz an das Vokabular der Mysterien: εἰς οὕτως ἱερὰν τελετὴν εἰσάγων. Dies ist im übrigen nichts Neues.

¹⁸ SC 28, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, hrg. von J. DANÉLOU, A.-M. MALINGREY, R. FLACELIÈRE, Paris ²1970.

¹⁹ Hierauf bezieht sich eine Beobachtung von P. FESTUGIÈRE, wenn er in *Antioche païenne et chrétienne*, 191, sagt, bei Johannes Chrysostomus gebe es bisweilen «eine Art Schroffheit, eine Neigung zu extremen Lösungen».

²⁰ Die Formulierung stammt von F. Martin. Es ist eine freie Übersetzung, faßt aber den Gesamteindruck der Kapitel 8 bis 15 des III. Buches gut zusammen (*Classiques Garnier*, 54). Vgl. III,8: «Wogen, zahlreicher als die Stürme, die das Meer aufwühlen, bedrängen den, der das Priestertum empfangen hat.»

²¹ Vgl. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, in: *Etudes augustinienes* 1977, 136–145.

²² A.-M. MALINGREY, 86f.

²³ ORIGENES, *In Num.* hom. 22, 4; *In Gen.* hom. 3, 3.

²⁴ «Nirgends werden übrigens die Anwärter auf das Priester- und Bischofsamt besser lernen, (...) wie gefährvoll die Bürde ist, die sie auf sich nehmen.» ERASMUS an W. Pirckheimer, 14. März 1525 (Allen, VI,65).

²⁵ A.-M. MALINGREY, 78.

²⁶ ... Οὐδὲν Εὐρίπου τὴν ἐκκλησίαν διαφέρειν ποιοῦσιν (III,15).

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS ZU DEN WERKEN JOHN HENRY NEWMANS

1: ENGLISCHE ORIGINALAUSGABEN

1a: vom Verfasser publiziert

AE: *Apologia pro vita sua*, Being a History of his Religious: Opinions, ed. with an Introduction and Notes by Martin J. Svaclic, Oxford 1967, ²1990 (deutsch: A). / **Ar:** *The Ariens of the Fourth Century*, 3. Aufl. v. 1871 (mit Fußnoten und Zusätzen zur 1. Aufl. 1833). / **Ath I-II:** *Selected Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians*, freely translated, with an Appendix, ³1881. / **Call:** *Callista, a Tale of the Third Century*, 1. Aufl. 1855. / **Cons:** *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, (1859) ed. with an Introduction by John Coulson, London 1961 (deutsch: P). / **DA:** *Discussions and Arguments on Various Subjects*, 1872 (aus: 1836-66). / **Dev:** *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 3. Aufl. 1878 (große Unterschiede gegenüber der 1. Aufl. v. 1845; deutsch: E, 1-383, dort in den Anmerkungen ein Vergleich beider Auflagen). / **Diff I-II:** *Certain Difficulties, felt by Anglicans in Catholic Teaching*; Bd I: 12 Lectures, addressed in 1850 to the Party of the Religious Movement of 1833; Bd II: Letter to ... Pusey, 1866, Letter to the Duke of Norfolk..., 1875 (Diff II deutsch: P 1-251). / **DMC:** *Discourses addressed to Mixed Congregations*, 1849 (deutsch: DP XI). / **ECH I-II:** *Essays Critical and Historical* 1871 (Essays aus 1828-46). / **GA:** *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, (1870), ed. with introduction and notes by Ian T. Ker, Oxford 1985. (deutsch: Z). / **HS I-III:** *Historical Sketches*, 1872 (aus 1824-60). / **Just:** *Lectures on the Doctrine of Justification*, 3. Aufl. 1874 (1. Aufl. 1838). / **LG:** *Loss and Gain*, (1. Aufl. 1848) 11. Aufl. London 1893. / **Mir:** *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, 1870 (aus 1825 und 1843). / **OUS:** *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford bet-ween 1826 and 1843*, (1843), 3. Aufl. 1871 (deutsch: G 1- 258). / **PPS:** *Parochial and Plain Sermons*, Aufl. v. 1868 (1. Auflagen: Bd. I-VI: 1834-43; 2. Aufl. Bd. 1 - VIII: London u.a. 1868 (deutsch: DP I-VIII)). / **PresPos:** *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, 3. Aufl. 1857 (1. Aufl. 1851). / **ProphOff:** *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, London - Oxford, ²1838 / **SSD:** *Sermons bearing on Subjects of the Day*, 1. Aufl. 1843, (aus 1831-43), (deutsch: DP IX.) / **SVO:** *Sermons preached on Various Occasions*, 1. Aufl. 1857 (aus 1850-73), (deutsch: DP X.) / **TTE:** *Tracts Theological and Ecclesiastical*, 1874 (Nachträge 1883, aus 1847-72). / **UE:** *The Idea of a University defined and illustrated*: I. in nine Dis-courses delivered to the Catholic University of Dublin (1852); II. in Occasional Lectures and Essays addressed to the Members of the Catholic University (1854-58), 1. Aufl. 1859, ed. with Introduction and notes by Ian T. Ker, Oxford 1976 (deutsch: U., m. Auslassungen und einem zusätzlichen Vortrag). / **VM 1-11:** *The Via Media of the Anglican Church*, ed. with Introduction and Notes by H.D. Weidner, Oxford 1990. Enthält nur Bd. 1: *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism* (1837; mit dem wichtigen Vorwort zur 3. Aufl. v. 1877) Bd. II: *Occasional Letters and Tracts.*, 1877 (11 Aufsätze von 1830-1845). / **VVO:** *Verses on Various Occasions*, 1868 (aus 1818-1865).

1b: Posthum herausgegebene Schriften und Reden Newmans:

Addr: *Addresses to Cardinal Newman with his Replies 1879-81* ed. W. Neville, 1905. / **AM I-II:** *Anne Mozley, Ed., Letters and Correspondence of J.H. Newman during his Life in the English Church*. London 1891 / **AWr:** *J.H. Newman: Autobiographical Writings*. ed. H. Tristram, London New York 1956 (deutsch: SB). / **CF:** *C.H. Harper: Cardinal Newman and William Froude. A Correspondence*, 1933. / **CK:** *Correspondence of J.H. Newman with John Keble and others 1839-1845*, ed. at the Birmingham Oratory 1917. / **CM:** *P. Zeno: Newman. Our Way to Certitude*, 1957. Appendix: *The Newman-Meynell Correspondence* (S. 226-70; 47 Briefe 1869/70). / **CS:** *Catholic Sermons of Cardinal Newman*, ed. at the Birmingham Oratory 1957 (deutsch: DP XII). / **DM:** *Dorothea Mozley, ed., Newman Family Letters*. 1962. / **LD I-XXXI:** *The Letters and Diaries of J.H. Newman*. Edited at the Birmingham Oratory by Charles Stephen Dessain of the same Oratory et al., London 1961 ff. (es fehlen die Bände IX-X: der Zeit 1842-45). / **MCI:** *Card. Newman: My Campaign in Ireland. Part. 1. Catholic University Reports and*

other Papers. Printed for private Circulation only. Aberdeen 1896 (Bd. II nicht erschienen). / **MD**: Meditations and Devotions, ed. W. Neville. (1893), London 1912 (dtsh: BG). / **MHS**: Newman Manuscripts on Holy Scripture. Anhang zu: J. Seynaeve, Card. Newman's Doctrine on Holy Scripture, 1953 (aus 1836-65). / **NO**: Newman's Oratory Papers, in: P. Murray, Newman the Oratorian, 1968 (S. 133-467; aus den Jahren 1846-78). / **OIS**: John Henry Newman, On the Inspiration of Scripture. Edited by J.D. Holmes and P. Murray. London-Dublin-Melbourne 1967. / **PhNb**: The Philosophical Notebook of J.H. Newman. Edited at the Birmingham Oratory by E. Sillem, revised by J.A. Boekraad, Vol. II: The Text, 1970. / **SB**: Stray Essays on Controversial Points Variouslly Illustrated by Cardinal Newman. Private. 1890. Deutsch: G 361-424. / **SN**: Sermon Notes of J.H. Card. Newman 1849-78. Edited by Fathers of the Birmingham Oratory, 1913. / **TP I**: The Theological Papers of John Henry Newman on Faith; and Certainty. Selected and edited by J.D. Holmes. Oxford 1976. / **TP II**: The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility. Selected, edited, and introduced by J.D. Holmes. Oxford 1979. / **Tr**: Tracts for the Times, I (1833) - XC (1840).

2. DEUTSCHE ÜBERSETZUNGEN VON WERKEN NEWMANS

AW: Ausgewählte Werke Newmans (Mainz 1951-1969). / **A**: Apologia Pro Vita Sua (AW I, 1951; s. engl. AE). / **B**: Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens (AW II-III, 1957). / **E**: Über die Entwicklung der Glaubenslehre (AW VIII, 1969; s. engl. Dev); im Anhang weitere Dokumente zur Theorie der Lehrentwicklung. / **G**: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens (AW VI, 1964): Oxford University Presspredigten (s. engl. OUS), weitere Predigten zum Thema (aus engl. PPS I, III, TV, VI, VIII, SVO, DMC), Texte zum Thema Inspiration und Glaubensanalyse (engl. SE bzw. OIS u.a.). / **NLex**: J. Artz, Newman-Lexikon, Mainz 1975. / **P**: Polemische Schriften (AW IV, 1959): Brief an Pusey (aus engl. Diff II), Brief an den Herzog von Norfolk (ebd.), Artikel im Rambler: Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre (s. engl. Cons). / **U**: Vom Wesen der Universität (AW V, 1960; s. engl. UE). / **Z**: Entwurf einer Zustimmungslhre (AW VII, 1960; s. engl. GA). / **DP I-XII**: (Deutsche Predigtausgabe) Predigten, Gesamtausgabe (Stuttgart 1948-65): DP I-VIII: Pfarr- und Volkspredigten (s. engl. PPS); DP IX: Predigten zu Tagesfragen (s. engl. SSD); DP X: Predigten zu verschiedenen Anlässen (s. engl. SVO); DP XI: Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen (s. engl. DMC); DP XII: Der Anruf Gottes, neun bisher unveröffentlichte Predigten aus der katholischen Zeit (s. engl. CS). / **BG**: Betrachtungen und Gebete/München 1952; (s. engl. MD: deutsch völlig umgeordnet und ausgewählt). / **SB**: Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, Stuttgart 1959; (s. engl. AWr). / **Newman-Lesebuch**: G. Biemer/J.D. Holmes, Hrg., Leben als Ringen um die Wahrheit, Ein Newman-Lesebuch. Mainz 1984.

3. NEWMAN-BIOGRAPHIEN UND -KOMMENTARE

Dessain: C.S. Dessain: John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens: Freiburg 1981 (engl 1966). / **Gilley**: Sheridan Gilley, Newman and his Age. London 1990. / **Harrold**: Charles F. Harrold, John Henry Newman. An Expository and Critical Study of his Mind, Thought and Art, London - New York 1945. / **Ker**: Ian T. Ker: John Henry Newman. A Biography, Oxford 1989. / **Ker - Hill**: I. Ker - A.G. Hill, Hrg., Newman after a Hundred Years, Oxford 1990. / **W. Meynell**: Wilfrid Meynell, John Henry Newman - The Founder of Modern Anglicanism and a Cardinal of the Roman Church, London 1890. / **O'Faolain**: Sean O'Faolain, Newman's Way, London u.a. 1952. / **Trevor I-II**: Meriol Trevor: John Henry Newman. Vol. I: The Pillar of the Cloud. - Vol. II: Light in Winter, London 1962. / **Ward I-II**: W. Wilfrid Ward: The Life of J.H. Card. Newman, based on his Private Journals and Correspondence, London 1912.

4. NEWMAN-FORSCHUNG

Blehl: Blehl, Vincent F., John Henry Newman. A Bibliographical Catalogue of his Writings, Charlottesville 1978 (Zur Verifizierung der Ausgaben all seiner Schriften). / **NSI ff**: Internationale Cardinal Newman-Studien, 1.10. Folge, hrsg. von W. Becker und H. Fries, Nürnberg 1948 ff.; 11.-15. Folge, Sigmaringendorf 1980 ff., hrsg. von H. Fries und G. Biemer; ab 16. Folge: Frankfurt - Bern u.a. 1998 ff.

PETER HENRICI · ZÜRICH

WAS HEISST UND WIE ERKENNT MAN FUNDAMENTALISMUS?

Es gibt Worte, durchaus ehrenwerte Worte, die werden nur noch als Schimpfworte gebraucht. Niemand wird sie auf sich selbst anwenden, nur seine Gegner bewirft man mit diesem Wort. «Fundamentalismus» ist eines dieser modernen Schimpfworte. Allerlei Horrorvorstellungen verbinden sich damit: geistige Enge, Autoritarismus, Bereitschaft zur Gewalt. Immer aber steht das Wort in einem religiösen Kontext, heute vor allem in Zusammenhang mit dem Islam. Für aufgeklärte Toleranz, das heisst für den modernen Europäer, ist Fundamentalismus das dunkle Gegenwort.

Zwei Grenzziehungen

Dabei ist das Wort Fundamentalismus amerikanischen, christlichen und durchaus ehrenwerten Ursprungs. Um die Wende zum 20. Jahrhundert, 1895, tat sich in den USA eine Gruppe von bibelgläubigen Pfarrern und Laien zusammen, um die Grundwahrheiten («Fundamentals») des christlichen Glaubens gegen den überhandnehmenden theologischen Liberalismus zu verteidigen. Sie veröffentlichten 1910-12 ein zwölfbändiges Werk «The Fundamentals. A Testimony to the Truth», das eine Millionenaufgabe erlebte, und schlossen sich 1919 zur «World's Christian Fundamental Association» zusammen. Ihre fünf Grundwahrheiten, an denen unbedingt festgehalten werden muss, betreffen (1) die wörtliche Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, (2) die Gottheit Jesu Christi, (3) seine jungfräuliche Geburt, (4) seine stellvertretende Sühne und (5) die leibliche Auferstehung der Toten bei der Wiederkunft Christi.

Fast genau ein Jahrhundert später veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission 1993 ein Dokument über «Die Interpretation der Bibel in der Kirche», mit dem sich der Artikel von ADRIAN SCHENKER befasst. In ihrem

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

Dokument hat die Bibelkommission dreizehn verschiedene Zugänge zur Heiligen Schrift kritisch gewürdigt¹. Von diesen wird nur der letzte, der dreizehnte Zugang, «Der fundamentalistische Umgang mit der Schrift», uneingeschränkt und nachdrücklich abgelehnt. Die Bibelkommission geht mit dem Fundamentalismus nicht zimperlich um: Er wurzle «in einer Ideologie, die nicht biblisch ist», er lehne «den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung» ab und weigere sich zuzugeben, «dass das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt» sei und trage so auch «dem Wachsen der Tradition der Evangelien» keine Rechnung. Man könne deshalb dem Fundamentalismus «eine Tendenz zu geistiger Enge nicht absprechen», ja er sei «gefährlich», weil er Personen anziehe, «die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen», und die er «zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens» einlade.

Eine schärfere Abrechnung mit einer bestimmten Art des Umgangs mit der Heiligen Schrift könnte man sich kaum vorstellen – zumal da sie von einer Behörde stammt, deren Verlautbarungen zu Anfang des letzten Jahrhunderts durchaus fundamentalistisch (miss)verstanden werden konnten, und zumal da die anderen vier Grundwahrheiten der Fundamentalisten wohl auch von allen Mitgliedern der Bibelkommission geteilt werden. Sie sind nämlich gut katholisch – auch wenn man sich über das richtige theologische Verständnis des stellvertretenden Sühnetodes erst noch verständigen müsste.

So sind für die Beantwortung unserer Frage nach einem katholischen Fundamentalismus bereits zwei feste Grenzpfähle gesetzt: Einerseits die eindeutige Ablehnung der fundamentalistischen Schriftauslegung durch die Päpstliche Bibelkommission, andererseits die unverkennbare Verwandtschaft vieler fundamentalistischer Grundüberzeugungen mit der katholischen Lehre. Eine Unterscheidung der Geister tut not.

Ist der Katholizismus fundamentalistisch?

Mit dem amerikanischen Fundamentalismus hat die katholische Kirche nicht nur vier Grundüberzeugungen gemeinsam, es gibt auch eine auffällige *zeitliche Koinzidenz* zwischen der fundamentalistischen Abwehr des Liberalismus und der katholischen Abwehrstellung gegen den Modernismus – einer konfessionell abgemilderten Form des Liberalismus. Schon 1893 war die Bibelenzyklika «Providentissimus Deus» erschienen, in der Leo XIII. die Irrtumslosigkeit der Schrift auch angesichts der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse betonte. 1902 wurde dann die Päpstliche Bibelkommission eingesetzt, welche konkrete exegetische Fragen im Licht dieser Lehre Leos XIII. entschied. 1904 und 1907 verurteilte schliesslich Pius X. im Dekret «Lamentabili» und in der Enzyklika «Pascendi Dominici

Gregis» den katholischen Modernismus, und eine innerkatholische Antimodernistenhetze begann, der erst Benedikt XV. 1914 ein Ende setzte – die aber, wie wir noch sehen werden, in ihren Ausläufern bis in unsere Tage hinein fortgeht.

Diese zeitliche Koinzidenz zwischen dem amerikanischen Fundamentalismus und den genannten katholischen Abwehrbewegungen mag vom Zeitgeist bedingt sein, der gläubige Protestanten und Katholiken mit den gleichen oder ähnlichen Gegnern konfrontierte. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob denn der Katholizismus nicht seinem Wesen nach «fundamentalistisch» ist. In den USA handelte es sich ja nur um eine, zwar beträchtliche, Gruppe von Gläubigen, auf katholischer Seite dagegen war es die offizielle Kirche, die ihre offizielle Lehre verteidigte. Der Frage, ob Rechtgläubigkeit fundamentalistisch sei, geht GERHARD LUDWIG MÜLLER nach. Sie drängt sich auf, wenn wir bedenken, dass vier der fünf «fundamentalistischen» Grundwahrheiten tatsächlich zum Grundbestand des katholischen Glaubens gehören – der dann allerdings noch einige weitere «Grundwahrheiten» umfasst.

Hier zeigt sich schon ein *erster kennzeichnender Unterschied*. Die Festlegung auf fünf «Grundwahrheiten» («fundamentals») erinnert allzu sehr an die «fünf katholischen Wahrheiten» des Anglikaners Richard Hooker (1594), der mit diesem Rückzug auf ein gemeinreligiöses Minimum den konfessionellen Frieden begründen wollte. Der Glaube lässt sich nicht auf einzelne, wenn auch «festzuhaltende» Sätze reduzieren; er bildet ein organisches Ganzes aus vielen Wahrheiten (nicht Sätzen), die doch alle zusammen nur eine einzige Wahrheit sind, welche unser Leben trägt und prägt. Eines Satzes kann man sich versichern, und so jene «Sicherheit» finden, die seit Descartes das Anliegen des verunsicherten modernen Menschen ist. Auf eine Wahrheit dagegen kann man nur zugehen, in ihr leben, sie «tun» (Joh. 3,21), was Paul Ricoeur in das schöne Wort gefasst hat: «Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein».

Als Hintergrund der fundamentalistischen Einstellung enthüllt sich so ein *Sicherheitsbedürfnis*, das mit Hilfe absolut gewisser Sätze gestillt werden soll. Deshalb wird als erste Grundwahrheit die Verbalinspiration der Heiligen Schrift statuiert, d.h. der Glaube, dass die Schrift Wort für Wort vom Heiligen Geist diktiert sei und deshalb (und nur deshalb) auch absolut irrtumsfrei. Dass diese Lehre die amerikanischen Fundamentalisten in der Praxis in unüberwindbare Schwierigkeiten brachte bezüglich der «richtigen» Übersetzung der Schrift, sei hier nur angedeutet. Wichtiger ist die Unterscheidung zwischen einem menschlichen Sich-Versichern, einer Gewissheit, die man sich selbst mit Hilfe unfehlbarer Sätze verschafft, und der Glaubensgewissheit, die Gott schenkt, weil sie auf Seiner Treue und (biblisch gesprochen) auf Seiner Wahrhaftigkeit aufruht.

Dass Menschen sich in ihrem Leben mit Hilfe unfehlbarer Aussagen Sicherheit geben wollen, das findet sich auch im ausserreligiösen Bereich. Man denke nur an die Rolle, die «wissenschaftlich erhärtete» Aussagen spielen, wo es um die eigene Gesundheit geht. Man könnte da ebenso gut von medizinischen Fundamentalisten sprechen wie (ehemals) von marxistischen Fundamentalisten bezüglich der Zukunft der Gesellschaft und der Wirtschaft. Der Glaube dagegen bietet gerade keine solche Sicherheit an, sondern eine ganz andere. Auch der Katholizismus hält an vielen Grundwahrheiten fest, sogar «unerschütterlich», aber nicht, weil sie so dastehen oder «geoffenbart» sind, sondern weil sich in der Gottessohnschaft Jesu Christi, in seiner Jungfrauengeburt, in seinem Sterben «für uns» und in der leibhaften Auferstehung der Toten das *Heilswirken Gottes* an Seinem Volk und für die ganze Menschheit tatkräftig erweist und offenbart.

Hier kommt der wohl fundamentalste Unterschied zwischen dem katholischen Glauben und dem Fundamentalismus ins Spiel. Der Fundamentalismus versteht die Offenbarung Gottes primär als ein *Buch*, die Bibel – und darum hat jede «Religion des Buches», wie beispielsweise der Islam, eine Tendenz zum Fundamentalismus. KARDINAL CHRISTOPH SCHÖNBORN stellt in seinem Beitrag diese islamistische Einstellung der christlichen gegenüber. Der christliche Glaube versteht die Offenbarung nicht als ein vom Himmel diktiertes Buch, sondern als eine *Geschichte* Gottes mit der Menschheit, von der die Schrift nur ein unvollständiger Niederschlag ist. Gegenstand des katholischen Glaubens sind primär nicht Worte oder Sätze, sondern eine *Person*, die Person Jesu Christi, und ein *Ereignis*, die Auferstehung Jesu (die sich erstaunlicherweise nicht unter den fünf fundamentalistischen Grundwahrheiten findet). Während das Wort der Schrift scheinbar unvermittelt zum Leser spricht, sind die Person Jesu, seine Botschaft und seine Auferstehung nur durch *vielfache Vermittlung* zu uns gekommen: Vermittelt zuerst durch den *Glauben der Apostel* und der Urgemeinde, vermittelt durch die (wiederum vom Glauben vermittelten) Aufzeichnungen der Evangelisten, vermittelt durch die kirchliche Weitergabe dieses Glaubens durch die Jahrhunderte, durch die verschiedenen Sprachen und Kulturen hindurch (all dies zusammengefasst in dem einen Begriff der *Tradition*), womit sich in diesem Heft KARDINAL AVERY DULLES auseinandersetzt. Vermittelt wird das Glaubensgut aber auch vermittelt schliesslich durch die heutige Verkündigung des Glaubens und, last but not least, durch das *eigene Gewissen* dessen, der diese Verkündigung aufnimmt und sie sich zu eigen macht.

Diese letzte Vermittlung verdient noch einen Moment besonderer Aufmerksamkeit. Der Fundamentalismus hat auch seine eminent praktische Seite: aus dem Wortlaut der Bibel werden unmittelbar praktische

Verhaltensregeln abgeleitet. Der biblische Text selbst, gerade auch des neuen Testaments, gibt sich ja auf weite Strecken normativ und imperativ. Soll das nun wörtlich befolgt und ausgeführt werden? Zwei Beispiele solcher wörtlichen Aufnahme stehen sich gegenüber: das orthodoxe Judentum und die Heiligen. Das *orthodoxe Judentum*, wie zur Zeit Jesu der Pharisäismus, versucht alle Verbote und Gebote des Alten Testaments wörtlich ins Leben umzusetzen – in bewundernswerter Konsequenz, aber auch mit der Tendenz zur Sturheit, zum Aburteilen, ja zur Gewalt. Schon Paulus, der Pharisäer, musste einsehen, dass diese Gesetzesbeobachtung unmöglich ist und den Menschen nur in Widersprüche führt – und das war seine Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus (Phil. 3,4–9). (Näher bei uns hat auch der Jude Franz Kafka seine Erfahrungen mit dem Fundamentalismus machen müssen, wie HELMUTH KIESEL darlegt.)

Und doch haben auch die *Heiligen* die Worte des Evangeliums wörtlich genommen und sie wörtlich befolgt. Von manchen, von Antonius dem Einsiedler, von Franz von Assisi, von Franz Xaver, sind uns die Worte der Schrift überliefert, deren wörtliche Befolgung ihr ganzes Leben bestimmt hat. Sie haben diese Worte jedoch nicht deshalb befolgt, weil sie sie geschrieben fanden, sondern weil das Wort, das ihnen verkündet wurde, sie in ihrem Innersten traf und weil sie es sich so zu eigen machten. In heutiger Sprache: durch Vermittlung ihres eigenen Gewissens. Die christliche, wie schon die alttestamentliche Moral beruht nicht auf aufdiktierten Normen, sondern immer auf einer *Bekehrung*. Eine Bekehrung aber kann immer nur Sache des «Herzens», des eigenen Gewissens sein. Gott schaut auf das Herz und auf die Bekehrung des Herzens. Der Grundruf Jesu lautet denn auch: «Das Reich Gottes ist nahe herangerückt, bekehrt euch und glaubt an das Evangelium» (Mk. 1,15). Das ist alles andere als fundamentalistisch.

Fassen wir zusammen: Der protestantische Fundamentalismus und der Katholizismus stimmen zwar *inhaltlich* bezüglich der Glaubenswahrheiten weitgehend überein, sie unterscheiden sich jedoch *methodisch* in ihrer Auffassung der Glaubensquellen und folglich auch in der Art ihrer Auslegung dieser Quellen. Gegen den Fundamentalismus als *exegetische Methode* hat sich denn auch die Päpstliche Bibelkommission gewandt und ihn ohne Abstriche als falsch bezeichnet. Glaubensquelle für den Katholizismus ist *Schrift und Tradition* in eins, d.h. das ganze geschichtliche Heilswirken Gottes, wie es sich in der jüdischen und in der christlichen Gemeinde in der Schrift niedergeschlagen hat und wie es vom Leben dieser Gemeinden selbst ausgelegt wird. Für die Fundamentalisten dagegen (und das ist ihr reformatorisches Erbe) gilt *einzig die Schrift* als Glaubensquelle, und zwar die Schrift in ihrem Wortlaut, der (angeblich ohne jede «Auslegung») wortwörtlich zu übernehmen ist.

Für den Umgang mit der Bibel wie für das christliche Leben heisst das, dass der Fundamentalismus jede Art von Hermeneutik ablehnt, während man katholischerseits stets mit einer *dreifachen Vermittlung* rechnet: der religiös-geschichtlichen Vermittlung durch die *Tradition*, der geschichtlichen, aber ausserreligiösen Vermittlung durch die verschiedenen *Inkulturationen* und schliesslich der Vermittlung durch das *eigene Gewissen* – das, wie wir gesehen haben, keineswegs subjektive Beliebigkeit bedeutet, sondern persönliche Betroffenheit durch Gottes Wort. In der Berücksichtigung dieser drei Vermittlungen nimmt der Katholizismus die echte Menschwerdung des Gotteswortes ernst – denn «das Wort ist Fleisch geworden» (Joh. 1,14) –, während der unvermittelten Wortwörtlichkeit des Fundamentalismus zwar ein Schein von wissenschaftlicher Strenge, aber auch etwas Unmenschliches anhaftet.

Die fundamentalistische Versuchung der Katholiken

Als Hintergrund der fundamentalistischen Methode haben wir das Bedürfnis des modernen Menschen nach undiskutabler Sicherheit erkannt. Dieses Bedürfnis verspüren heute auch viele Katholiken, vielleicht umso mehr, je mehr ihr Glaube durch die Zeitumstände oder durch Veränderungen im Schoss der katholischen Kirche selbst zumindest scheinbar in Frage gestellt wird. Kein Wunder also, wenn eine Art von Fundamentalismus heute auch für nicht wenige Katholiken eine echte Versuchung darstellt.

Betrachten wir zuerst die *Symptome* dieser Versuchung, bevor wir in ihr tieferes Wesen und in ihre Folgen einzudringen versuchen. Der Fundamentalismus, haben wir gesagt, stützt seine Sicherheit auf die wörtliche Übernahme eines Textes. Auch bei Katholiken stellen wir heute nicht selten ein solches sich *Festklammern an einen Text* fest. Allerdings ist das normalerweise nicht ein Text der Bibel, sondern sind es Texte des kirchlichen Lehramtes oder, schlimmer noch, von Privatoffenbarungen. Der «Katechismus der Katholischen Kirche» und die jeweils jüngsten römischen Verlautbarungen sind für viele solche Rettungsplanken, für einige wenige, theologisch gebildete, der «Codex Iuris Canonici». Und doch soll der Weltkatechismus ja in erster Linie eine Handreichung sein für die Bischöfe, damit sie ihn in örtlich angepasste Katechismen umsetzen («vermitteln»!) können, und die römischen Verlautbarungen richten sich in aller Regel wiederum an die gleichen Bischöfe, um ihnen bei ihrem (wiederum selbstverantworteten) Hirtenamt eine Hilfe zu geben. Der Codex vollends warnt selbst vor einer nur wortwörtlichen Auslegung, wenn er in seinem letzten Kanon noch einmal an die «*aequitas canonica*» (die rechtliche Angemessenheit) erinnert und daran, dass das Heil der Seelen in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muss (can. 1752). Die Texte des II. Vatikanischen

Konzils dagegen werden fast nie fundamentalistisch missbraucht, wohl weil sie sich selbst dagegen sperren.

Das wortwörtliche Textverständnis der Fundamentalisten haben wir als eine *Ablehnung der Geschichtlichkeit* und jeder anderen Art von Vermittlung erkannt. «Semel verum, semper verum» (Was einmal wahr ist, ist immer wahr) ist denn auch eine Lieblingsparole katholischer Fundamentalisten. Ihr Fundamentalismus ist oft eine Abwehrreaktion oder ein Fluchtverhalten gegenüber den in ihren Augen grundstürzenden Veränderungen, die sich in der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten, namentlich im liturgischen Bereich ereignet haben. Zweifellos kann das, was einmal wahr war, nicht über Nacht zum Falschen werden. Und doch ist immer damit zu rechnen, dass dieses einmal Wahre im Lauf der Geschichte ergänzt, vertieft erkannt und damit auch besser (und das bedeutet immer auch: anders) ausgedrückt werden kann – genau so, wie sich die liturgischen Ausdrucksformen, bei aller Wahrung ihrer Substanz, im Lauf der Jahrhunderte und im Kreis der Kulturen immer wieder geändert haben. Was am heutigen fundamentalistischen *Festhalten am Alten* am meisten erstaunt, ist dass dieses «Alte», geschichtlich gesehen, meist nur wenige Jahrhunderte, um nicht zu sagen wenige Jahrzehnte alt ist.

Gefährlich wird diese fundamentalistische Tendenz bei Katholiken jedoch erst durch einen dritten fundamentalistischen Grundzug, nämlich durch die *Ablehnung jeglicher Vermittlung*. Dass man die Vermittlung durch *Inkulturation* aus Angst vor einem Kulturrelativismus ablehnt, ist noch verständlich. Es zeugt jedoch von einem blinden Fleck im Auge; denn auch und gerade der Fundamentalist ist mit seinem Glaubensverständnis genauso in der Neuzeit inkulturiert, wie jeder andere Gläubige. Schlimmer ist die Ablehnung der Vermittlung durch die (kirchliche) *Tradition*; denn damit steht der fundamentalistische Katholik *de facto* ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Er gibt sich dabei einer Selbsttäuschung hin; er meint, sich an die Tradition zu halten; doch er betrachtet als «Tradition» das und nur das, was die theologischen Lehrbücher zu einem gewissen Zeitpunkt (sagen wir vor einem halben Jahrhundert) als die gültige katholische Lehre dargestellt haben. Er vergisst dabei, dass die wirkliche Tradition geschichtlich viel weiter hinabreicht und auch in der heutigen Kirche noch weiterlebt. So kommt der katholische Fundamentalist im Extremfall dazu, seinen Bischof oder das Konzil im Namen dieser seiner eingeschrumpften «Tradition» zu kritisieren, und schliesslich mag sein Weg gar ins offene Schisma führen. Ein Name braucht hier nicht genannt zu werden.

Der Selbstwiderspruch findet seinen Höhepunkt in der Ablehnung der Vermittlung durch das *eigene Gewissen*. Allem Anschein nach soll damit die Beliebigkeit und der Subjektivismus abgewehrt werden, vor allem in Fragen der Moral. Tatsächlich macht jedoch der katholische Funda-

mentalist seine ganz persönliche Art kirchliche Texte zu lesen und zu interpretieren (und schlimmer noch: seinen persönlichen Glauben an eine Privatoffenbarung) zum letzten und einzigen Wahrheitskriterium. Es fehlt ihm an jenem kirchlichen Gehorsam, der bereit ist, das eigene Verstehen zunächst einmal hintanzusetzen und auf andere zu hören, namentlich auf die lebendigen Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft. Nur in diesem geduldigen und gehorsamen Hinhören kann es gelingen, den eigenen Glauben in die Gemeinschaft des wahren und lebendigen (und nicht des vermeintlichen) Glaubens der Kirche einzufügen. Fundamentalismus ist immer eine Form von religiösem Subjektivismus, eines Subjektivismus, der sich unmittelbar an einem Text seine höchst eigene religiöse Überzeugung bildet.

Wir haben bereits gesehen, dass sich der *katholische Antimodernismus* zeitlich parallel zum amerikanischen protestantischen Fundamentalismus entwickelt hat. Hinter dieser chronologischen Feststellung zeichnet sich eine Wesensaussage ab. Es geht in beiden Fällen in erster Linie um eine *Abwehr*. Was abgewehrt werden soll, muss tatsächlich abgewehrt werden: die liberale, aufklärerische oder «modernistische» Beliebtheit in der Auslegung des Glaubens, welche schliesslich zu seiner Aushöhlung führt. In diesem Sinne, haben wir gesagt, steht der Katholizismus dem Fundamentalismus tatsächlich nahe.

Die Frage geht aber auch hier nach der *Methode* dieser Abwehr. Im Blick auf die Geschichte des Antimodernismus (zweifelloos eines der dunkelsten Kapitel in der neueren Kirchengeschichte) denkt man wohl zunächst an die äusseren Methoden: Polemik, Verdächtigungen, Denunziantentum, Verurteilungen – all dies nicht sehr christlich. Maurice Blondel, selbst ein Opfer dieser Methoden, hat seinerzeit mit Klamblick auf diese Verirrungen hingewiesen und ihre ideellen Hintergründe aufgedeckt² – aber auch ihre Verwandtschaft mit dem «politischen Positivismus» des «atheistischen Katholiken» Charles Maurras, aus dem die «Action Française» hervorging, die dann 1926 von Pius XI. verurteilt wurde. *Tempi passati*, wir brauchen uns damit glücklicherweise nicht mehr zu befassen.

Ernstzunehmen bleibt dagegen die *innere Methodik* und die innere Grundhaltung dieser Abwehr. Sie geht aus vom eigenen sicheren *Besitz der Wahrheit* und teilt deshalb die Welt glaubensmässig in Gute und Böse ein. Abgesehen davon, dass dies dem Gebot der Bergpredigt, nicht zu richten, widerspricht (Mt. 7,1-5) und auch dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24-30), entspricht es auch nicht dem normalen Vorgehen des kirchlichen Lehramts. Man braucht nur den «Denzinger» zur Hand zu nehmen, um festzustellen, dass viel mehr Lehrsätze verurteilt als positiv ausgesagt wurden. Das liegt nicht zuletzt am Wesen unseres menschlichen Erkennens: Es ist leichter endgültig festzustellen, was sicher

falsch ist, als das Wahre richtig und endgültig auszusagen. Das II. Vatikanische Konzil, das mehrheitlich positive Aussagen gemacht hat, zeigte denn auch die Klugheit, nichts dogmatisch definitiv festlegen zu wollen. Dass man nun gerade diesem Konzil fundamentalistisch eine vorkonziliäre theologische Gewissheit entgegenstellt und das Konzil selbst als «modernistisch» verurteilt, ist eine Ironie der Kirchengeschichte.

Zur Ergänzung und Abrundung dieser kurzen Phänomenologie fundamentalistischer Tendenzen im heutigen Katholizismus muss auch noch erwähnt werden, dass man gelegentlich auch eine Art *negativen Fundamentalismus* antreffen kann. Er besteht darin, das *Schweigen* der Heiligen Schrift ebenso wörtlich und verbindlich zu nehmen wie ihre Aussagen. So will man beispielsweise aus dem Schweigen der Schrift über den Priesterzölibat oder über die Frauenordination bereits ein Argument für die Lösung dieser Fragen entnehmen – selbstverständlich in dem Sinne, wie man sich das selber wünscht.

Fundamentalismus als kirchliches Schimpfwort

Einleitend haben wir festgestellt, dass «Fundamentalismus» heute nur noch als Schimpfwort gebraucht wird. Unser Versuch einer kurzen Charakteristik des protestantischen Fundamentalismus und seiner katholischen Gegenformen wollte jedoch keine Beschimpfung sein, sondern einer Unterscheidung der Geister dienen. Doch unsere Charakteristik wäre nicht vollständig, wenn wir nicht wenigstens kurz auch auf das Schimpfwort eingingen.

Es wird innerhalb wie ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft viel weitherziger angewendet als wir es hier umschrieben haben. Während man im Blick auf andere Religionsgemeinschaft das Wort «Fundamentalismus» normalerweise mit religiöser Gewaltbereitschaft gleichsetzt, nimmt es im Blick auf christliche Gruppen eher verschwommene Züge an. Man verbindet damit die Vorstellung von Unaufgeklärtheit, Intoleranz, religiösem Fanatismus und Zwang, und so braucht man es gerne zur Abwehr religiöser Forderungen, denen man sich selbst nicht stellen will. Bewegungen und Gruppen, die sich um eine Leben nach dem Evangelium bemühen, ja sogar die Lehre der katholischen Kirche selbst deshalb bald einmal als «fundamentalistisch» bezeichnet – wodurch sie als abgetan gelten können. «Der Begriff Fundamentalismus, so urteilte schon vor Jahren ein unverdächtig Zeuge³, ist ein Produkt der weltumspannenden Medienwelt, mit dem man im Grunde nur sein Unverständnis gegenüber radikalem religiösem Verhalten und den regional-spezifischen Ursachen der Entstehung von Gewalt verdecken wollte, möglicherweise sogar ein Unverständnis gegen Religion überhaupt.»

Dass sich ein solches Unverständnis auch in «aufgeklärten» katholischen Kreisen bemerkbar macht, durch einen undifferenzierten Gebrauch des Fundamentalismusvorwurfs, ist ein Symptom, das noch beunruhigender ist als die Symptome von tatsächlichem Fundamentalismus, auf die wir hinweisen mussten.

ANMERKUNGEN

¹ Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993 (Verlautbarungen des Heiligen Stuhls 115, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

² Maurice Blondel («Testis»), *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme*. *La Semaine Sociale de Bordeaux* (1910). Paris 1911, Bruxelles ²2000.

³ Prof. Axel Michaels, Bern, in: *Jahresbericht der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz* 1994, S. 23.

ADRIAN SCHENKER · FRIBOURG

DER BIBLISCHE FUNDAMENTALISMUS UND DIE KATHOLISCHE KIRCHE

Ursprünge im 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten

Der biblische Fundamentalismus wie auch der Name «Fundamentalismus» selbst entstammen einer genau umrissenen geistesgeschichtlichen Situation im protestantischen Nordamerika. Der theologische Liberalismus des 19. Jahrhunderts und der rasch wachsende Einfluss des Darwinismus in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts rief unter manchen protestantischen Kirchen eine scharfe Gegenreaktion hervor. Auf einem (protestantischen) Bibelkongress, der 1895 in Niagara stattfand, wurden die fünf Fundamentalwahrheiten, die sog. fundamentals definiert, von denen Christen nicht abrücken können: die Bibel ist irrtumsfrei; Jesus ist als Sohn einer Jungfrau geboren; Jesus ist als Sühnopfer stellvertretend für die Sünder gestorben; Jesus ist leiblich auferstanden; bei der Wiederkunft Jesu Christi werden die Toten leiblich wiederauferstehen. Eine populäre Publikationsreihe trug den Titel: «*The Fundamentals: A Testimony to the Truth*» (1910–1912), und 1919 entstand die *World's Christian Fundamentals Association*, die sich die Verbreitung der richtigen Interpretation der Bibel zur Aufgabe machte. Die fundamentalistischen Kreise kämpften vor allem für die Durchsetzung ihrer Überzeugung in ihren eigenen Kirchen, bes. innerhalb der amerikanischen presbyterianischen Kirchen, den Baptisten und den *Disciples of Christ*. So wurden in einer der presbyterianischen Kirchen der Vereinigten Staaten bedeutende Exegeten wegen Irrlehre verurteilt, unter ihnen Charles A. Briggs, eines heute noch bekannten und gelesenen Alttestamentlers.

Als 1952 die *Revised Standard Version*, eine Überarbeitung der ehrwürdigen King James Bible, erschien, lehnten die fundamentalistischen Kreise diese Bibel ab und setzten sich von da an für die unrevidierte Version ein.

ADRIAN SCHENKER OP, Jahrgang 1939, ist ordentlicher Professor für Alttestamentliche Exegese an der Universität Fribourg/Schweiz und hat zahlreiche Arbeiten über bibeltheologische und textgeschichtliche Fragen des AT verfasst; er ist zudem in der Seelsorge tätig.

Oft halten sie auch in Bezug auf den griechischen Text des Neuen Testaments am sog. *Textus receptus* fest, d.h. an jenem griechischen Text, der letztlich auf die Ausgaben des 16. Jh. zurückgeht, und betrachten die modernen kritischen Textausgaben mit Misstrauen.

Der biblische Fundamentalismus ist heute in vielen Freikirchen und unter den jungen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika weit verbreitet.

Der biblische Fundamentalismus im Urteil der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993

Am 23. April 1993 erschien ein Dokument «Die Interpretation der Bibel in der Kirche», das die päpstliche Bibelkommission verfasst hatte. Das Datum entsprach zwei Jubiläen von päpstlichen Lehrschreiben über die Heilige Schrift. Am 18. Nov. 1893 hatte Leo XIII. die Enzyklika *Providentissimus Deus* promulgiert, während Pius XII. fünfzig Jahre später am 30. Sept. 1943 seine bis heute fortwirkend Enzyklika *Divino afflante* folgen liess, die so etwas wie eine Charta der modernen historischen Erforschung der Heiligen Schrift für die katholischen Exegese werden sollte.

Es war der Wunsch Johannes Pauls II. gewesen, wiederum fünfzig Jahre später die gegenwärtigen Arten der Deutung der Bibel gesamthaft zu charakterisieren und ihren Beitrag für die Theologie und das Leben der Gläubigen zu würdigen. Wer die drei päpstlichen Dokumente nacheinander liest, wird der gewaltigen Entwicklung wie in einem Zeitraffer gewahr, die sich in der katholischen Auslegung der Bibel in nur einem Jahrhundert abgespielt hat. Es ist der gleiche Zeitraum, in welchem die fundamentalistische Bewegung ihren Einfluss nicht nur innerhalb der protestantischen Kirchen, sondern auch unter katholischen Christen wie in einem Gegenstrom ausbreitete. In der Tat war und ist bei vielen Katholiken Misstrauen gegen die Exegese anzutreffen. Man verdächtigt die Fachleute der Bibelwissenschaften, die biblischen *Fundamente* des überlieferten katholischen Glaubens zu gefährden.

Dieser diffuse Verdacht erklärt, warum die Bibelkommission bei ihrer Bestandesaufnahme der heute praktizierten Methoden der Bibelerklärung dem biblischen Fundamentalismus einen eigenen Abschnitt widmet. Es ist im ganzen Dokument der harscheste Teil. Während die andern Methoden und Perspektiven heutiger Bibeldeutung immer positiv gewürdigt werden, obschon kritische Bemerkungen keineswegs fehlen, erscheint die fundamentalistische Hermeneutik in ausschliesslich negativer Beleuchtung. Dies fällt natürlich auf, weil die befreiungstheologischen, feministischen und psychologisierenden Zugänge zum Schriftverständnis im Urteil vieler mit ernststen Problemen hinsichtlich der Schrift als Glaubensquelle verbunden

sind. Dennoch hat ihnen die Bibelkommission überwiegend positive Seiten abgewonnen. In geschichtlicher Perspektive entbehrt es ja überdies nicht der Ironie, dass die Päpstliche Kommission in ihrem Dokument die historisch-kritische Methode als den wichtigsten und unentbehrlichen Schlüssel zum Verständnis des Schriftsinnes hochpreist, während es in den Jahren von *Providentissimus Deus* (und der heute zurecht vergessenen Enzyklika *Spiritus Paraclitus* von Benedikt XV. aus dem Jahr 1920) gerade diese Methode war, um die heiss gerungen wurde, weil ihre Ergebnisse wie z.B. die Auflösung der Mose zugeschriebene Verfasserschaft des Pentateuchs oder der Geschichtlichkeit der ersten Kapitel der Genesis u.a.m. im Widerspruch zur Lehre der Kirche zu stehen schienen. Die Bibelkommission des Anfangs des 20. Jahrhunderts und das päpstliche Lehramt standen damals fundamentalistischen Positionen näher als den Überzeugungen der Vertreter der historischen Methoden.

Das Anliegen fundamentalistischen Umgangs mit der Bibel

Der fundamentalistische Umgang mit der Bibel erklärt sich aus geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Er hat auch soziologische Gründe. Es war ein reformatorisches Prinzip, dass alle, die die Heilige Schrift mit lauterem Herzen lesen wollen, vom Heiligen Geist erleuchtet werden. Jedermann hat Zugang zum richtigen Verständnis des Wortes Gottes in der Bibel. Die Schrift erklärt sich durch sich selbst (*scriptura sui ipsius interpres*). Es bedarf daher keines besondern Spezialistentums, um die Bibel zu verstehen.

Die mit den rationalen Mitteln der Geschichtsforschung arbeitende Bibelkritik, die seit dem 17. Jahrhundert auch mit dem erklärten Ziel betrieben wurde, traditionelle Lehren der Synagoge und der Kirchen als unhaltbar zu erweisen (Spinoza), rief eine Gegenreaktion hervor. Wenn die Früchte dieser kritischen Bibeldeutung solcherart waren, dann musste diese Deutungsmethode selbst zutiefst fragwürdig sein und abgelehnt werden.

Fundamentalistische Tendenzen im Umgang mit der Bibel sind überdies oft in kirchlichen Gruppierungen von einfachen, wenig gebildeten Menschen lebendig, die keinen Zugang zu historischer und literarischer Bildung haben. Ähnlich wie viele einfach gebildete Zeitgenossen der Moderne unter dem Einfluss einer vulgären Religions- und Kirchenkritik den verfassten Religionen ablehnend gegenüberstehen, weil ihnen die Mittel fehlen, um solche Kritik selbst in Frage zu stellen, so halten unter gläubigen Menschen manche an einer ganz wörtlichen Bibelauslegung fest, weil sie von ihrer Bildung her kaum einen Zugang zu andern Deutungsmöglichkeiten haben.

Theologische Kritik des biblischen Fundamentalismus

«Interpretation der Bibel in der Kirche» sieht in der für den biblischen Fundamentalismus charakteristischen Weigerung, das Wort Gottes in geschichtlicher, zeitbedingter Gestalt entgegenzunehmen, seinen Grundfehler. Solche Ungeschichtlichkeit des Wortes Gottes laufe tendenziell auf die Negation der Menschwerdung des Gottessohnes hinaus, weil Menschsein sich nur an einem bestimmten geographischen Ort und an einem Punkt des geschichtlichen Zeitablaufs ereignen kann. Raum und Zeit der Menschen machen ihre Geschichtlichkeit aus, denn jeder Mensch verhält sich an seinem spezifischen Standort zu andern Räumen und Zeiten, die nicht die seinen sind, und von denen sich die seinen unterscheiden. Von einem Punkt zum andern spannt sich eine geschichtliche oder kulturelle Distanz, und diese Distanz schafft die Notwendigkeit, andere Räume und Zeiten verstehen zu lernen. Jesus Christus als wahrer Mensch lebte an seinem Ort in Raum und Zeit. Wir verhalten uns zu ihm auch aus dem Abstand unserer geschichtlichen Zeit und unseres geographischen Ortes. Wir können ein Verhältnis zu ihm gewinnen, indem wir uns die Mühe machen, seinen geschichtlichen, sprachlichen und kulturellen Standort im Zeitablauf zu verstehen suchen. Das ist notwendig, weil Jesus wahrer Mensch war.

Die grundsätzliche Ablehnung der geschichtlichen Deutung der Bibel muss unweigerlich zu einem Zusammenstoss zwischen Glauben und Wissenschaft führen. Denn niemand kann es der Geschichtswissenschaft verwehren, die Bibel als geschichtliche Quelle heranzuziehen und die in ihr besprochene Welt zu interpretieren. Andererseits gibt es zwischen dieser Deutung der Bibel und ihrem theologischen Verständnis Gemeinsamkeiten, die sich gegenseitig bereichern. Es wäre eine Verarmung des Bibelverständnisses, wollte man auf die geschichtliche Deutung der biblischen Texte verzichten.

Die Herausforderung des biblischen Fundamentalismus an die Kirchen

Vielleicht wird man aber dem fundamentalistischen Schriftverständnis mit dem Nachweis eines theologischen Mangels oder Fehlers nicht gerecht. Fundamentalisten wollen die Vermittlungen zwischen der Bibel und ihren Lesern soweit wie möglich reduzieren. Ihnen geht es um den unverstellten Zugang zu Gott. In diesem Sinn scheinen geschichtliche Forschungsmethoden und Glauben in zwei eintgegengesetzte Richtungen zu zielen. Die geschichtlichen Methoden sind mannigfaltig begrenzt. Das Verständnis vergangener Menschen und Epochen ist relativ. Es nähert sich seinem Gegenstand, ohne ihn je adäquat zu erfassen. Vieles bleibt im Ungewissen.

Der Glaube oder die Religion hingegen bringen die Menschen in Berührung mit der überirdischen, transzendenten Welt. Sie öffnen einen echten Zugang zu diesen Wirklichkeiten. Diese sind zwar geheimnisvoll, aber gewiss. Jeus Christus ist Gott, und er hat uns erlöst. Daran ist nichts relativ oder mit einem mehr oder weniger grossen Wahrscheinlichkeitsfaktor behaftet.

Die Bibel als Wort Gottes ist für gläubige Christen, und insbesondere für protestantische Christen, die ja nur wenige andere solche Brücken (Sakramente, Ikonen, religiöse Bräuche usw.) anerkennen, eine unzweifelhafte, sichere Brücke zu Gott und zu Christus hinüber. Liegt es nicht in der Idee dieser Gewissheit, dass an ihr die Klarheit und das Unzweifelbare überwiegen? Daher kommt es, dass fundamentalistische Kreise oft eine bestimmte Form der Bibel in einem bestimmten, seit alters überlieferten Text auswählen (King James Bible, Lutherbibel, «textus receptus» des Neuen Testaments). Diese Formen entsprechen der in ihrer Glaubensgemeinschaft seit Generationen gelesenen Schrift, in der schon die Vorfahren Gottes Wort erwiesenermassen angetroffen haben. Sie rationalisieren jeweils diese Wahl mit allerlei apologetischen Gründen. Aber die eigentliche Triebkraft scheint darin das tiefe religiöse Bedürfnis zu sein, einen festen Punkt im Fluss der Zeit zu besitzen, der die Menschen durch alle Zeiten hindurch auf immer gleiche Weise mit Jesus Christus zu verbinden vermag.

Dieser rituelle, materialisierte Zug der Bibelfrömmigkeit, die eine ganz bestimmte Form der Bibel mit ihrer ehrwürdigen, veralteten Sprache verlangt, scheint darauf hinzuweisen, dass die Bibel der Geschichte eben gerade entrückt werden soll. Sie hat etwas *Heiliges* an sich, in dem Sinne, dass das Heilige dem Profanen entrückt ist. Die Bibel hat etwas von einem Sakrament an sich. Es ist der Ort, wo sich die Berührung zwischen Gott und Menschen ereignet. In diesem innersten Vorgang der Seele scheinen umständliche, schwer zu verstehende Vermittlungen historischer Art fehl am Platz.

In dieser Perspektive würde sich der biblizistische Fundamentalismus nicht nur als das Problem einer simplistischen Theologie und als fehlgeleitete Interpretation der Bibel verstehen, sondern auch als unerleuchteter Ausdruck der religiösen Notwendigkeit, mit der transzendenten Wirklichkeit Gottes und mit Jesus Christus durch besondere, aus der gewöhnlichen Welt herausragende Realitäten in ein spezifisch religiöses, inneres Verhältnis zu treten. Die Bibel wäre eine solche Realität, ja für viele die eigentliche Realität, die das erlaubt. Zur Bibel gehört dann ebenfalls ein bestimmter Text und eine bestimmte, seit alters gegebene Deutung. Die Unveränderlichkeit des Textes und der Deutung haben dabei die symbolische Funktion, den besonderen, «heiligen» Charakter der Schrift anzuzeigen.

Es genügt nicht, den fundamentalistischen Umgang mit der Bibel auf Grund seiner dürftigen Theologie und Hermeneutik zu kritisieren. Das wird fundamentalistische Gläubige eher selten überzeugen, wie die Erfahrung lehrt. Ihre Unzugänglichkeit rationalen und aufgeklärten Argumenten gegenüber hängt nicht nur mit Starrsinn zusammen, obwohl dieser natürlich auch vorkommt. Es bedarf wohl vielmehr eines Umgangs mit der Heiligen Schrift, der diese als aktuelles Wort Gottes ganz ernst nimmt, ohne sich jedoch modernen methodischen Zugängen geschichtlicher und anderer Art zu verschliessen. Der Fundamentalismus ist unter anderem auch eine Herausforderung an die Kirchen. In ihm meldet sich eine Stimme zu Wort, die sich weigert, die Heilige Schrift zu relativieren, weil sie diese als das einzige volle und authentische Wort Gottes auffassen will, in dem sie Gott selbst begegnet. Die Schrift ist für sie heiliger Boden, wo sie von Gott angeredet wird, und wo sie Weisung für ihr Leben empfängt. Wo es der Kirche gelingt, die Bibel mit diesem Ernst zu lesen (an Beispielen fehlt es nicht, man könnte an die Schriftlesung von Kardinal Martini oder an die *Lectio divina* in den neuen monastischen Gemeinschaften von Bose oder von Monte Sole, Marciabotto, oder an die Schriftauslegung des Karmeliters Carlos Mesters in Brasilien denken, und die Liste liesse sich leicht verlängern), würde der biblische Fundamentalismus wahrscheinlich weniger Nährboden finden.

KARDINAL AVERY DULLES SJ · NEW YORK

AUTHENTISCHE UND NICHTAUTHENTISCHE TRADITION

Tradition ist ein höchst komplexer Begriff, der ganz unterschiedliche Definitionen zulässt. Im vorliegenden Aufsatz beschränke ich mich auf das, was katholische Theologen die göttliche und apostolische Überlieferung nennen – also jene Glaubenssätze und Praktiken, die, weil in dem einen Glaubensschatz der Kirche enthalten, für gläubige Christen verbindlich sind. Je nach Verständnis des Begriffes Tradition gibt es unterschiedliche Kriterien für die Echtheitsbestimmung solcher Überlieferungen. Die Art der Handhabung des Begriffes seitens des Konzils von Trient und des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein gutes Beispiel für seine Vielschichtigkeit.

Im Gegensatz zu den protestantischen Theologen der Zeit behauptete das Konzil von Trient in seinem Dekret über die Annahme der biblischen Bücher (Kanondekret), dass die göttliche Offenbarung nicht allein auf die Heilige Schrift beschränkt sei, sondern sich auch in «ungeschriebenen Überlieferungen» manifestiere. Traditionen, welche die Apostel von Jesus Christus und dem Heiligen Geist erhielten und die seit apostolischen Zeiten innerhalb der Kirche weitergegeben wurden, galten als zu dem einen Schatz des Glaubens gehörend und für die Kirche immer verbindlich. Auf Fragen nach den Kriterien ging das Konzil zwar nicht ein, doch in seinem Dekret über die Auslegung der Heiligen Schrift bestätigte es die Autorität der «einmütigen Übereinkunft der Väter» sowie der einstigen und zeitgenössischen Lehren der Kirchenlehrer. Es erklärte, die Kirche sei «autorisiert, die wahre Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift zu beurteilen» (DS 1507; vergl. Vatikan I DS 3007). Offensichtlich glaubten die Teilnehmer des Konzils von Trient, dass die Übereinstimmung der

AVERY DULLES S.J., geb. 1918 in Auburn/New York. Studium der Philosophie, Kunst, Theologie, Jura und Literatur. Am 26.11.1940 konvertierte er zur kath. Kirche. Vierjähriger Dienst bei der Marine. Ein Jahr pastorale und asketische Ausbildung in Münster/Westfalen. Anschließend Theologiestudium in Rom an der Päpstl. Universität Gregoriana bis zum Doktorat im Jahr 1960. Lehrtätigkeit an mehreren amerikanischen Universitäten. 2001 zum Kardinal ernannt. – Den Beitrag übersetzte Erika Grün.

Väter und das Urteil der Kirchenlehrer auch als Kriterien für die Beurteilung der Echtheit von Überlieferungen Gültigkeit besaßen.

In seinem monumentalen Werk über die großen Kontroversen seiner Zeit beschäftigte sich Robert Bellarmine auch mit der Frage, wie echte Traditionen denn als solche zu erkennen seien. Seine eigene Antwort auf diese Frage stand in völligem Einklang mit den hervorragenden katholischen Apologeten der Zeit. Ausgehend von seinem Verständnis der göttlichen und apostolischen Überlieferungen als außerhalb der Bibel geoffenbarte Wahrheiten, formulierte er fünf Kriterien¹. Erstens, behauptet er, muss all das, was, ohne in der Heiligen Schrift enthalten zu sein, von der Weltkirche als Glaubensdogma angenommen wird, Teil der apostolischen Überlieferung sein. Als Beispiel führt er die ewige Jungfräulichkeit Mariens an. Zweitens schließt Bellarmine jede von der Kirche angenommene Praxis ein als etwas, das einzurichten oder einzuführen keine nur menschliche Macht befugt ist. Als Beispiel zitiert er die Praxis der Kindstaufe. Drittens erwähnt er Doktrinen und Praktiken, von welchen die gesamte Kirche glaubt, sie seien von den Aposteln begründet worden, selbst wenn sie ihrem Wesen nach auch von der Kirche selber eingerichtet sein könnten; zum Beispiel die Praxis des Fastens in der Fastenzeit. Viertens erklärt Bellarmine, dass das, was alle Kirchenlehrer in allgemeiner Übereinkunft als von den Aposteln kommend lehren, auch tatsächlich von den Aposteln eingerichtet wurde, denn wenn alle Kirchenlehrer fehl gehen könnten, so wäre die Kirche selber nicht unfehlbar, da sie ja ihren Lehrern zu folgen verpflichtet ist. Als Beispiel gibt er die Verehrung von Heiligenbildern an, wie sie von Nikäa II gelehrt wird. Als fünftes und letztes schließlich erwähnt Bellarmine Glaubenssätze und Praktiken, die in den von den Aposteln begründeten Kirchen als apostolisch gelten; dies betrifft insbesondere die Römische Kirche, welche die apostolische Nachfolge immer noch aufrecht erhält. Diese von Bellarmine angeführten Kriterien beruhen weitgehend auf seiner Voraussetzung, dass die Kirche von Gott selbst vor Fehlern geschützt werde.

Im Laufe der Jahrhunderte wurden die Schwachstellen der gegen-reformatorischen Auffassung von Tradition immer deutlicher erkennbar. Da eindeutiges historisches Beweismaterial fehlt, scheint die Behauptung überflüssig, die Apostel hätten all das auch wirklich praktiziert und gelehrt, was ihnen von Bellarmine und seinen Zeitgenossen zugeschrieben wurde. Generell gilt mündliche Überlieferung nicht als wirklich zuverlässige Informationsquelle für Ereignisse, die in der fernen Vergangenheit stattfanden. Zudem vernachlässigten die älteren Theorien den Umstand, dass auch die Lehren der Kirche sich weiter entwickeln, was Newman in seinem Aufsatz über die Entwicklung der christlichen Doktrin auf so brillante Weise darlegte. Spätestens als die Kirche das Dogma der Unbefleckten

Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens definierte, wurde deutlich, dass die älteren Theorien zu der kirchlichen Überlieferung einer Revision bedurften. Diese Marianischen Doktrinen, für die es in den frühen christlichen Jahrhunderten keine oder nur unzureichende Belege gab, konnten den Aposteln kaum auf eine überzeugende Weise zugeschrieben werden. Einer der hervorragenden Autoren, die ihren Beitrag zu einer neuen Überlieferungstheologie erbrachten, ist Maurice Blondel. Er vertrat die Ansicht, dass Tradition der Träger eines nicht ausgesprochenen Wissens ist. Sie bewahrt die lebendige Realität der Vergangenheit und enthält durchaus auch Elemente, die nicht als klare Aussage formuliert werden können. Die Bedeutung der Tradition liegt nicht so sehr in der Weitergabe bestimmter Informationen, als vielmehr in der Vermittlung eines bestimmten Standpunktes, einer Perspektive, die dazu befähigt, die Daten zu interpretieren. Sie bringt den Gläubigen gewisse Fertigkeiten oder Denkgewohnheiten bei, die sie befähigen, in Gedanken, Worten und Werken dem Heiligen Geist zu folgen.

Nur in tätigem, liebendem Gehorsam, behauptet Blondel, kann das Wort Gottes in seiner Ganzheit bewahrt und weiter gegeben werden. «Gläubiges Tun ist die Bundeslade, die die Zuversicht Gottes birgt, die Stiftshütte, die seine Anwesenheit und seine Lehre auf ewig bewahrt.»²

Tradition ist für Blondel gleichermaßen konservativ und innovativ. «Wie paradox es auch klingen mag, man kann deshalb doch behaupten, dass Tradition die Zukunft vorwegnimmt und erhellt, und dass sie beides vermag dank ihrem Bemühen, der Vergangenheit die Treue zu wahren.»³

Unter dem Einfluss von Denkern wie Newman und Blondel und, in jüngerer Zeit, Yves Congar, präsentierte das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Auffassung von Tradition, welche die wesentlichen Züge der Tridentinischen Lehre bewahrt und diese Lehre in Gleichklang mit neueren theologischen Entwicklungen bringt.⁴ Wie das Konzil von Trient bestätigte auch das Zweite Vatikanische Konzil, dass die Heilige Schrift alleine nicht ausreicht. Es lehrte, dass die Überlieferung unabdingbar ist für die Fülle des Glaubens, dass sie aber gleichwohl nicht als ein von der Bibel unabhängiger, paralleler Wissensstrom gelten muss. Vielmehr nimmt sie die Form eines globalen Bewusstseins an, welches das gesamte Leben der Kirche umfasst und diese befähigt, die tiefere Bedeutung der Heiligen Schrift zu verstehen. Sprache und Schrift können zwar ebenfalls Tradition transportieren, doch das Konzil legte besonderen Wert auf die nicht-verbale Vermittlung durch das Leben und Tun der Kirche, das auch ihr Gebet und ihre Liturgie mit einschließt. So verstanden erscheint Tradition als eine fließende Realität, die im Laufe der Zeit wächst und zunimmt, und nicht als eine statische Realität, die von Generation zu Generation die gleiche, unveränderte Form bewahrt. Sie macht eine Entwicklung durch,

«denn so wie die Jahrhunderte aufeinander folgen, schreitet auch die Kirche unablässig vorwärts zu der Fülle der göttlichen Wahrheit, bis das Wort Gottes in ihr seine letzte Erfüllung findet» (DV 8).

Das Zweite Vatikanische Konzil machte zwar keinen ausdrücklichen Unterschied zwischen «der Überlieferung» und «den Traditionen», doch scheint eine solche Unterscheidung doch impliziert zu sein, wenn *Dei Verbum* das Wort «Überlieferung» bzw. «Tradition» durchgängig in der Einzahl verwendet⁵, während das Konzil von Trient von «Traditionen» im Plural sprach. Einzelne Überlieferungen werden in *Dei Verbum* nicht diskutiert, doch werden sie in dem Konzilsdekret über den Ökumenismus aufgegriffen, und zwar insbesondere dort, wo es die Beziehungen zwischen katholischen und orthodoxen Christen thematisiert. Dem Konzil zufolge wurde das Erbe der Apostel in unterschiedlichen Formen und auf unterschiedliche Art und Weise weitergegeben und auch je nach Charakter und Lebensbedingungen unterschiedlich ausgelegt (UR 14). Die Ostkirchen besitzen ihre eigenen Formen der Liturgie, ihre eigenen geistigen Traditionen, Disziplinen, Gewohnheiten und Bräuche (UR 15–16). Auch nach der Art der Formulierung der Lehre unterscheiden sich Osten und Westen. «So darf es uns also kaum überraschen, wenn eine bestimmte Tradition der richtigen Einschätzung gewisser Aspekte eines geoffenbarten Mysteriums manchmal näher gekommen ist, oder diese besser zum Ausdruck gebracht hat, als andere Traditionen» (UR 17). In vielen Fällen müssen die unterschiedlichen theologischen Formulierungen der Ost- und der Westkirche «nicht so sehr als einander widersprechend, als vielmehr einander gegenseitig ergänzend angesehen werden» (ebenda).

Die endgültige Version des Kapitels über Tradition in *Dei Verbum* konnte sich dann den Bericht über «Die Heilige Schrift, ihre Überlieferung und ihre Traditionen» zunutze machen, der von der Vierten Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung anlässlich ihrer Tagung in Montreal im Jahre 1963 angenommen wurde.⁶ Dieser Bericht unterscheidet zwischen «Überlieferung» als dem Inhalt dessen, was Gott seiner Kirche unaufhörlich in der Gestalt Christi schenkt, «Tradition» als dem eigentlichen Prozess der Überlieferung und Weitergabe, und den «Traditionen» als den einzelnen «Ausdrucksformen und Manifestationen der einen Wahrheit und Wirklichkeit, die Christus ist». Diese Traditionen finden sich in den Glaubensbekenntnissen, in den liturgischen Formen sakramentaler Anbetung und in Verkündungen der Doktrin.

Nachdem man diese Unterscheidungen getroffen hatte, war die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in der Lage, die Traditionen etwas kritischer zu betrachten. Nun wurde die höchst aktuelle Frage nach den Kriterien gestellt. Wie konnte sichergestellt werden, dass eine bestimmte Tradition wirklich vom Heiligen Geist geleitet wurde? Den

Worten der Kommission zufolge orientierten sich die einzelnen Kirchen nach unterschiedlichen Bezugspunkten. Einige Kirchen erklärten die Heilige Schrift zur höchsten Instanz und beriefen sich auf die eine oder andere biblische Doktrin, wie die Rechtfertigung durch den Glauben oder die Nähe des Gottesreiches. Die orthodoxen Christen führten den «Geist der Kirche» ins Feld, den die Kirchenväter und die Ökumenischen Konzilien zum Ausdruck brachten. Die römisch-katholische Kirche appellierte – nach Einschätzung der Kommission – an das lebendige Lehramt der Kirche als Hüter des Glaubensbekenntnisses.

In seiner Ansprache bei der Vollversammlung am 7. August 1974 orientierte sich Papst Paul VI. besonders eng an dem Dokument der Konferenz von Montreal. Die Tradition (er verwendete das Wort in der Einzahl) habe zwei Bedeutungen: «Da ist einmal jene Überlieferung, die zusammen mit der Heiligen Schrift die göttliche Offenbarung wesentlich ausmacht.» Daneben verstehe man unter Überlieferung «die unverfälschte und verpflichtende Weitergabe der Offenbarung durch das Lehramt der Kirche, das dabei vom Heiligen Geist geleitet wird.» Traditionen (in der Mehrzahl) hingegen solle man besser «Gewohnheiten, Bräuche, Stile» nennen, «in jedem Fall veränderliche und vergängliche Formen menschlichen Zusammenlebens», denn ihnen fehle «das Charisma einer Wahrheit, die sie unveränderlich und verpflichtend» mache. «Diese rein geschichtlichen und menschlichen Überlieferungen,» fügte er hinzu, enthielten «zahlreiche zufällige und wenig dauerhafte Elemente», die leicht entarten könnten und dann eben «gereinigt oder auch ersetzt werden» müssten.⁷

Wie Kardinal Ratzinger bemerkte, befasste sich das Zweite Vatikanische Konzil nicht direkt mit den Problemen der Unterscheidung zwischen authentischen und nicht-authentischen Überlieferungen. In seinem Kommentar zu *Dei Verbum* beklagte er, dass Vatikanum II sich zwar als ein Konzil der Reformen sah, gleichzeitig aber das Problem der Identifizierung und Berichtigung entstellter Traditionen nicht zu lösen vermochte. «Dass diese Gelegenheit nicht ergriffen wurde, kann nur als höchst unglückliche Unterlassung bezeichnet werden.»⁸ Nach Ratzingers Meinung bedeutete *Dei Verbum* keinen nennenswerten Fortschritt gegenüber den Tridentinischen Kriterien der Aufnahme der Überlieferung durch die gesamte Kirche und Apostolizität.⁹ Er bedauerte, dass das Konzil die Anregung Kardinal Albert Meyers von Chicago nicht aufgegriffen und durchgeführt habe, die darauf hinweise, dass die Heilige Schrift «als ein Kriterium für diese unbedingt erforderliche Kritik an der Tradition» dienen könne, «und dass die Tradition sich immer wieder zurück auf die Bibel beziehen und sich an ihr messen lassen» müsse.¹⁰

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hatte nicht Unrecht, als sie sagte, für Katholiken gelte das Lehramt der Kirche als das

endgültige Kriterium. In enger Anlehnung an die Lehren von Trient und dem I. Vatikanischen Konzil wies das Zweite Vatikanische Konzil warnend darauf hin, dass die Schrifterklärungen der Bibelexegeten letztlich «dem Urteil der Kirche» unterstünden, «deren von Gott gegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen» (DV 12). An anderer Stelle, wo es auf allgemeinere Weise von der Verwirklichung und dem Bekenntnis des überlieferten Glaubens spricht, erklärt das Konzil, dass die authentische Schriftauslegung nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut sei, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird» (DV 10).

Gleichwohl wäre es ein Irrtum zu glauben, das Lehramt der Kirche werde selbständig und ohne einen Bezug auf eine höhere Instanz ausgeübt. Das Konzil sagte ausdrücklich: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt, und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft» (DV 10). In ihrem Bemühen zu klären, was als das Wort Gottes zu gelten habe, setzen die Lehrer der Kirche also einen umfassenden Prozess der Beratung mit Bischöfen, Theologen, Exegeten und frommen Gläubigen fort.

Was nun die gläubigen katholischen Christen betrifft, sollte man keineswegs glauben, sie seien bereit, dem Papst und den Bischöfen freie Hand zu geben. Um frei und rückhaltlos zustimmen zu können, müssen sie das, was das Lehramt der Kirche ihnen zu glauben vorlegt, auch für glaubwürdig halten. Für gewöhnlich stellen sie sich die Frage, ob die betreffende Aussage auch wirklich mit dem gesamten katholischen Glaubenssystem und mit ihrer eigenen Glaubenserfahrung übereinstimmt.

Somit ist weder die Heilige Schrift noch das Lehramt der Kirche der alleinige Prüfstein, mit dessen Hilfe alle Glaubenssätze und Praktiken als wahrhaftig im Worte Gottes enthalten zu verstehen seien. Diese Einschätzung oder Bewertung ist in Wirklichkeit viel komplexer. Meines Erachtens sind im Allgemeinen die folgenden vier Kriterien entscheidend.

Auch wenn sie nicht unbedingt ausdrücklich in der Heiligen Schrift oder der ältesten Überlieferung enthalten ist, muss jede geoffenbarte Wahrheit in diesen Quellen verwurzelt sein. Wenn die betreffende Lehre sich nicht aus den Aussagen der Apostel, oder zumindest aus den Lehren der Väter und der frühen Konzilien, ableiten lässt, muss sie doch von diesen frühen Zeugnissen angekündigt sein, so dass diese dann gewissermaßen als Hinweis darauf dienen. Wie Newman bemerkte, kann also, zum Beispiel, die Lehre der Kirchenväter von der Jungfrau Maria als der «Neuen Eva» in einem frommen Gemüt durchaus den Gedanken an das Dogma der Unbefleckten Empfängnis erwecken.¹¹

Keine Doktrin, die wahrhaftig dem einen Schatz des Glaubens angehört, wird den Glauben und die Frömmigkeit jener Menschen untergraben, die sich zu ihr bekennen. Ganz im Gegenteil, sie wird dazu beitragen, diese Menschen noch stärker an anderen geoffenbarten Wahrheiten festhalten zu lassen und wird sie dazu motivieren, Gott so anzubeten und sich so zu verhalten, wie die große Mehrheit gläubiger Christen es seit Jahrhunderten für richtig hält. Newman gibt sich nicht geringe Mühe zu zeigen, dass eine tiefe Marienverehrung mitnichten von der hohen Achtung für die Person Jesu Christi ablenkt, sondern diese im Gegenteil noch verstärkt.¹²

Gehört die betreffende Lehre wahrhaftig zu dem einen Schatz des Glaubens, so wird sie vom Gottesvolk, und besonders von jenen, die sich offen zur Nachfolge Christi bekennen, auch als solche angenommen werden, selbst wenn dafür Opfer gebracht werden müssen. Gleichwohl bedeutet das nicht, dass sie niemals von überzeugten Christen angezweifelt wird. So wurde zum Beispiel die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis in der Katholischen Kirche etwa siebenhundert Jahre lang bitter bekämpft, bevor sie schließlich angenommen wurde, doch im Lauf der Zeit gewann sie allmählich an Boden, bis sie sich schließlich zum Zeitpunkt ihrer Annahme der beinahe universellen Zustimmung seitens der Bischöfe, Theologen und ihren Glauben praktizierenden katholischen Laienchristen erfreute. So konnte Pius IX, als er dieses Dogma im Jahre 1854 definierte, zu Recht von einer *«singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio»* sprechen.¹³

Das letzte Element, das jeden noch verbleibenden Zweifel seitens der gläubigen Katholiken zu zerstreuen vermag, ist die Beurteilung durch das Lehramt der Kirche, das, wie Katholiken glauben, die besondere Unterstützung des Heiligen Geistes genießt, um die Kirche von einem eventuellen Abfall vom Evangelium abzuhalten. Natürlich gibt es unterschiedliche Grade der Autorität und Verbindlichkeit in den Aussagen der Kirchenlehrer, und nur in den seltensten Fällen weist ein einzelnes Dokument alle Zeichen der Unfehlbarkeit auf. Doch wenn ein und dieselbe Lehre über eine verhältnismäßig lange Zeit hinweg von einer langen Reihe von Päpsten oder der großen Mehrheit der Bischöfe als geoffenbarte Wahrheit gelehrt wird, werden Katholiken schwerlich noch ausreichende Gründe zum Zweifel haben.

Diese vier Kriterien sollen zusammen dazu verwendet werden, gültige Traditionen als solche erkennen zu können. Darüber hinaus können sie auch kritisch zur Diskreditierung nicht authentischer Traditionen angewandt werden. Mit der Anwendung dieser Kriterien wird sich die Kirche gelegentlich auf einen langwierigen und schwierigen Unterscheidungsprozess einlassen müssen, der zu der endgültigen Verwerfung der einen

oder anderen Lehre führen mag. Die Festlegung von Dogmen und Anathemata der Päpste und der ökumenischen Konzilien bieten genügend Beispiele dafür, wie Doktrinen entweder als zu dem apostolischen Glaubensschatz der Kirche gehörig, oder im Gegenteil, als von diesem einen Schatz abweichend, beurteilt wurden.

ANMERKUNGEN

¹ Robert Bellarmine, *Disputationes de controversiis fidei catholicae adversus hujus temporis haereticos*. Erste Kontroverse, *De Verbo Dei*, Liv. IV, caput 9; in *Opera omnia* (Neapel, Giuliano, 1856), 1:131–32.

² Maurice Blondel, *History and Dogma* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), 274.

³ Ebd. 268.

⁴ Vatikan II, Dogmatische Verfassung *Dei Verbum*, Kap.2, «De divinae revelationis transmissione.»

⁵ Die einzige Ausnahme in *Dei Verbum* ist das Zitat aus 2 Thess 2,15 in DV 8.

⁶ Die Vierte Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung, «Die Heilige Schrift, ihre Überlieferung und ihre Traditionen», in *Documentary History of Faith and Order*, Hrsg. Von G. Gassmann; Tagungsbeitrag Nr. 159 (Genf, Weltkonzil der Kirchen, 1933), 10–18. Zu dem Einfluss des Dokumentes von Montreal auf die Abfassung von *Dei Verbum* siehe auch Riccardo Burigana, *La Bibbia nel Concilio: La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II* (Bologna, Il Mulino, 1998), 224–29, das auch Hinweise auf weiterführende Literatur enthält.

⁷ Paul VI., «Tradition – Wurzel, keine Fessel», *L'Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe), 15. August 1974, S.1–2.

⁸ Joseph Kardinal Ratzinger, Kommentar zu *Dei Verbum*, Kap. II. Der Verfasser zitiert diese Stelle nach der englischsprachigen Ausgabe, *Commentary on the Documents of Vatican II*, die von H. Vorgrimler herausgegeben wurde (New York, Herder and Herder, 1969) 3:193. (Anmerkung d. Übers.)

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd. 185.

¹¹ John Henry Newman in einem Brief an den Rev. E.B. Pusey, in Newman, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching Considered* (London, Longmans, Green, & Co., 1910) 2:44–50.

¹² John Henry Newman, *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung*. Übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker (München, Wiechmann Verlag, 1922).

¹³ Ein Kommentar dazu findet sich in John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (Kansas City, Missouri, 1985), 71.

GERHARD LUDWIG MÜLLER · MÜNCHEN

IST RECHTGLÄUBIGKEIT FUNDAMENTALISTISCH?

1. Die Begrifflichkeiten nach den Terroranschlägen in Amerika

«Nach dem 11. September 2001 wird nichts mehr so sein, wie es früher war» – dieser Satz wurde von Politikern nach den entsetzlichen Terroranschlägen in New York und Washington geprägt. Von der öffentlichen Meinung wurde er aufgenommen als Signatur einer Zeitenwende zu Beginn des voll unbekannten Gefahren lauenden 21. Jahrhunderts. Als Urheber des tausendfachen Todes, entsetzlicher Verstümmelung der Verletzten und des unermesslichen Elends und Leidens wurde der islamische Fundamentalismus ausgemacht. Gemäßigte Vertreter des Islam haben zu Recht betont, dass der Koran zwar u.U. zum Kampf für den Islam oder auch zur Verbreitung des Glaubens an Allah, den einzigen und wahren Gott, aufrufe, dass aber in keinem Fall terroristische, menschenverachtende Taten mit Berufung auf Gottes Willen gerechtfertigt werden können.¹ Andererseits hat sich aber über die Medien der Sprachgebrauch durchgesetzt, dass man eine allzu orthodoxe und dogmatische Auslegung des Koran und der anderen Quellen muslimischer Tradition für religiösen Fanatismus bis hin zur Begründung und Rechtfertigung terroristischer Akte verantwortlich macht.

Auch in der wissenschaftlichen Literatur zur Geschichte des Islam wird von «Orthodoxie» und «Rechtgläubigkeit» gesprochen. Islamische Rechtsgelehrte betrachten beispielsweise einen mystischen oder nach den Kriterien der griechischen Philosophie ausgelegten Islam als unzulässige Interpretation des Koran.² «Orthodoxie» im Islam steht gewissermaßen für die Weigerung, sich als Muslim in das System der modernen Demokratie mit garantierter Religions- und Glaubensfreiheit zu integrieren.

Im Bemühen, den Islam zu verstehen und Kriterien zur Unterscheidung von gewaltbereiter Koranauslegung und friedliebenden, toleranten, westlichen Muslimen zu gewinnen, haben westlich-säkularisierte und westlich-

GERHARD LUDWIG MÜLLER, geboren 1947, Dr. theol., lehrt Dogmatik und Dogmen-geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission.

christliche Kommentatoren die Position vertreten, in jeder Religion gebe es ein Potential zur gewaltsamen Verbreitung des eigenen Glaubens und zu terroristischen Anschlägen auf Andersgläubige. Selbstkritisch verwiesen sogar katholische Autoren auf einen «katholischen Terrorismus» der nordirischen IRA oder der baskischen ETA. Auch die Kreuzzüge der abendländischen Ritterschaft wurden einfach mit der Ausbreitung des Islam in den alten, ehemals vollständig christlichen Ländern Nordafrikas, Kleinasiens und Ägyptens parallelisiert unter Nichtbeachtung der Tatsache, dass es der Idee nach um die Befreiung des heiligen Grabes und den Schutz der christlichen Bevölkerung in Palästina ging – abgesehen freilich davon, dass kriegerische Handlungen eigenen Gesetzen des Destruktiven folgen und sich weit von der ursprünglichen Idee entfernen und sie u.U. konterkarieren.

In der großen Vergebungsbitte am 1. Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 hat Papst Johannes Paul II. Gott und die Menschen um Vergebung gebeten für Gewalttaten von Christen, die objektiv niemals mit dem Evangelium begründet werden können, so sehr sie aus der zeitbedingten Sicht der Beteiligten subjektiv auch als erlaubt angesehen worden sein mochten.³

Bezüglich des menschenverachtenden, gänzlich gottlosen Terrors von IRA und ETA muss man sagen, dass es sich um Terror von formell mehrheitlich katholischen Tätern handelt, dass aber Verbrechen gegen die Menschlichkeit von Katholiken, die vom Glauben abgefallen sind, nicht katholischer Terrorismus sind, und dass niemand in diesen Organisationen aufgrund des Glaubens handelt oder mit diesen Mitteln den katholischen Glauben verbreiten will. Natürlich kann man ebensowenig Hitler als einen katholischen oder Stalin als einen orthodoxen, Mao Tse-tung als konfuzianischen oder Pol Pot als einen buddhistischen Terroristen bezeichnen.

2. Ist christliche Orthodoxie fundamentalistisch?

Der portugiesische Nobelpreisträger José Saramago, der noch ganz in den Kategorien edler Humanisierung der Menschheit durch den Kommunismus denkt und von einem religionsfreien Paradies auf Erden schwärmt wie ein altgewordener Teenager, hat jüngst in einem Zeitungsartikel «Im Namen Gottes ist das Schrecklichste erlaubt»⁴ den Glauben an die Existenz Gottes und sein Gericht über den Menschen nach seinen guten und bösen Taten (Himmel und Hölle) für den Terrorismus verantwortlich gemacht. Wer an Gott glaube, so Saramago, und wer seine Religion orthodox auslege, müsse sich notwendig zu den ausgesuchtesten Foltern Andersdenkender berechtigt fühlen. Orthodoxie und Menschlichkeit, Gottesglaube und Respekt vor dem Menschen seien so unvereinbar wie Feuer und Wasser.

Die kirchlichen Inquisitionsgerichte, vor allem die spanische Inquisition, hält Saramago für menschenverachtenden Terror, der mit innerer Notwendigkeit aus der orthodoxen Auslegung der Religion und der Berufung auf die höhere Wahrheit Gottes hervorgehe. Nur die Aufklärung habe das terroristische Potential der Orthodoxie zurückgedrängt und die Kirchenvertreter gezwungen, ihren gegen Andersdenkende und religionskritische Atheisten aufwallenden Jähzorn, wenn auch zähneknirschend, zu dämpfen und von offener Gewalt gegen sie abzusehen.

Von dem grotesken Missverhältnis der etwa 300 Todesurteile der spanischen Inquisition in drei Jahrhunderten⁵ und der zwischen 1931 und 1936 von den roten Brigaden im Namen von Freiheit und Fortschritt über 8000 bestialisch ermordeter, wehrloser Gottgläubender, Priester, Nonnen und führender katholischer Laien schweigt Saramago geflissentlich. Kein Wort darüber, dass hinter den Morden von Hunderttausenden unschuldiger Menschen in der französischen Revolution, hinter Auschwitz, dem sowjetischen Gulag, der Kulturrevolution in China und den «killing fields» Kambodschas ein dezidierter «Humanismus ohne Gott» und ein gnadenloser Kampf gegen die «Religion» als Feindin der Menschheit steht!⁶ In Intellektuellenkreisen jedoch trifft man nicht selten auf diese Art von Wirklichkeitsverweigerung, die sich in eine heile Welt von Idealen einspinnt und diese nicht an der historischen Welt überprüft, sondern aus reinen Begriffen deduziert. Dabei schwelgt man, in ästhetisch glänzendem Stil, im Abscheu gegen die wahren oder vermeintlichen Greueltaten des Christentums.

In den Analysen der religiösen Wurzeln von Terror und Fanatismus gewinnt immer mehr das Paradigma der Postmoderne etwa um Jacques Derrida und Jean-François Lyotard an Plausibilität: «Der Pluralismus ist das einzig Verbindliche.»⁷ Es gilt geradezu als absolutes Dogma, dass der Wahrheitsanspruch der so genannten Offenbarungsreligionen, des orthodox ausgelegten Christentums, des Judentums und des Islams, ein friedliches Zusammenleben von Menschen absolut ausschließe. Daran aber meint man paradoxerweise, um der Pragmatik des «Weltethos» und der Zügelung des religiösen Fanatismus willen, bedingungslos festhalten zu müssen. Orthodoxie und Toleranz, d.h. Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, könnten nie zusammengehen, es sei denn, der Orthodoxe gebe seine Orthodoxie und den Wahrheitsanspruch auf.

3. Der Vorwurf der Kritiklosigkeit und Rom-Hörigkeit an die Orthodoxie

Dieses Paradigma des Relativismus hat sich auch die pluralistische Religionstheorie zueigen gemacht und behauptet es im Selbstwiderspruch zur eigenen angeblichen Offenheit für alle Positionen mit apodiktischer Unerbittlichkeit.⁸ Vor allem der Glaube an Jesus Christus als das fleisch-

gewordene ewige Wort Gottes und damit des einzigen Mittlers der Menschen zur Wahrheit und zum Heil, die Gott für die Menschen bereithält, müsse deabsolutiert werden. Wer an die Tatsächlichkeit der Sünde Adams, die Historizität der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria durch das Wirken des Geistes Gottes oder an die leibliche Auferstehung Christi glaubt und ihre reduktionistische Deutung als bloß mythische Einkleidung überzeitlicher existentieller Wahrheiten oder als zeitbedingte Einkleidung etwa der Besonderheit Jesu zurückweist, wird heute selbst innerhalb der Theologie oft als fundamentalistisch ausgegrenzt. Die christliche Orthodoxie besonders der Konzilien, die den Glauben an die Trinität und die Menschwerdung verbindlich ausgelegt haben, müssten mit allen exegetischen und historischen Mitteln dekonstruktiviert und damit auch demontiert werden, um die Gewaltmaßnahmen gegen Häretiker und Schismatiker a priori auszuschalten, die notwendig aus dem Anspruch auf den «Besitz der absoluten Wahrheit» folgten. Nur ein metaphysischer Agnostizismus und der erkenntnistheoretische Relativismus gegenüber dem absoluten Verpflichtungscharakter der geoffenbarten Wahrheit könnten den Frieden der Religionen – und damit den Weltfrieden überhaupt garantieren – und seien deshalb sittlich absolut geboten. Orthodox könne heute nur noch der erkenntnistheoretisch Naive und Zurückgebliebene oder der moralisch Verkommene sein.

Orthodoxie, dogmatische Auslegung der geoffenbarten Wahrheit, Fanatismus bis hin zum Terrorismus im Namen der geoffenbarten Lehre Gottes, bilden im öffentlichen Bewusstsein aber auch vieler katholischer Gläubiger und Universitätstheologen ein Amalgam, das man entweder mit der Wurzel ausrottet oder an dessen Giften ein Organismus unausweichlich zugrundegehen muss. Mit dem Kürzel «Fundamentalismus oder Dogmatismus», d.h. dem Willen zur reinen Lehre wird dies alles zusammengefasst.⁹

Wieweit diese Gedankenassoziation von Orthodoxie und fundamentalistischer Intoleranz auch in christlichen Theologenkreisen zur uneingeschränkten Herrschaft gekommen ist, zeigen die in ihrer theologischen Ahnungslosigkeit und wissenschaftlichen Unterqualifiziertheit bestürzenden Reaktionen einzelner Fachvertreter oder theologischer Gesellschaften auf die Erklärung «Dominus Jesus». Bei der Versammlung der Europäischen Gesellschaft für Theologie in Graz diesen Jahres hatten viele – nach Pressemeldungen – nur ein mitleidiges Lächeln übrig. Wie oft war schon in der Geschichte das arrogante Überhören des Warnrufs Grund für den Untergang. In Stellungnahmen etwa von Leonardo Boff oder des Küngschülers Hermann Häring findet sich zur Sachproblematik der Einzigkeit und Universalität Christi und der Kirche keine weiterführende Erkenntnis. Nach Beweisen der Nichtübereinstimmung dieses Textes mit der

HI. Schrift, der Tradition und besonders des II. Vatikanums oder auch der persönlichen Meinung Johannes Pauls II. sucht man vergebens. Wer in Smalltalks, bei Kongressen und allerlei Symposien und Konveniens nicht in das Lamento des antirömischen Affekts einstimmt, macht sich per se verdächtig, die Einheitsfront der deutschen «wissenschaftlichen Theologie gegen das geistig zurückgebliebene römische Lehramt» zu durchbrechen.¹⁰

Trauriger Höhepunkt dieser antirömischen Kampagne ist bislang die geradezu hasserfüllte Schmähschrift von Hermann Häring gegen Joseph Ratzinger¹¹: keinerlei theologisch brauchbare Argumentationen, dafür aber eine persönliche Polemik unter jedem Niveau gegen den Präfekten der Glaubenskongregation, die jedes Maß an menschlichem Anstand geschweige denn christlicher Nächstenliebe vermissen lässt!¹² Es ist häufig in der kirchlichen Szene zu beobachten, dass man gegenüber den schärfsten Angriffen gegen die Kirche von außen verlegen-stotternd und servil bleibt, während man sich gegen die eigenen Brüder und Schwestern, die den Glauben ernst nehmen, und erst recht gegen die Bischöfe und vor allem «Rom» in besinnungslose Wut oder herrschsüchtige Betroffenheitsrhetorik hineinsteigert, sich mit Löwenmut in den Kampf wirft und dann von den Medien als «zeitgemäß» und «kritisch» feiern lässt. Besonders peinlich muteten die Entschuldigungsgesten bei den evangelischen Christen oder bei Menschen anderer Religionen für die ihnen von einem hartherzigen Dogmatismus zugefügten Beleidigungen an. Aufgabe des katholischen Theologen wäre es, den katholischen Begriff der Kirche überzeugend zu erklären oder Andersgläubigen den Zusammenhang von universalem Heilswillen und der instrumentalen Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Heilsmöglichkeit auch derer geduldig zu erklären, die aus eigener Schuld nicht zur Kirche gehören. Wer meint, «Dominus Jesus» habe der Ökumene ernsthaft geschadet und nicht ihre wahren Chancen aufgezeigt, der kann nur die Einheit der Kirche mit den persönlichen Sympathien ihrer Vertreter verwechseln, was sicher ein allzu brüchiges Fundament ihrer Einheit wäre. Die feindseligen Reaktionen auf «Dominus Jesus» seitens katholischer Theologen waren ungewollt ein Offenbarungseid des geistigen Zustands vieler Theologen, die in ihrer doppelten Loyalität zur Kirche und zum zeitgenössischen Dogma des universellen Relativismus innerlich hin- und hergerissen sind.

Wo man die Wiederholung des kirchlichen Urbekenntnisses zu Jesus als dem Herrn (Röm 10,9) in einem kirchlichen Dokument für inopportun hält und sie diplomatischen Winkelzügen opfern will, ist die im Taufcredo bezeugte Rechtgläubigkeit vom Zentralereignis der Selbsterschließung Gottes als Wahrheit und Leben für jeden Menschen abgetrennt. Der volle und rechte Glaube wäre im innerkirchlichen Ränkespiel zu einem Mittel innerkirchlicher persönlicher Diskriminierung verkommen. Der Vorwurf

an seinen Bruder oder Schwester im Glauben, fundamentalistisch zu sein, hat heute die innerkirchliche Diskriminierung «konservativ» aus alt 68er Zeit abgelöst. Ziemlich zurückgetreten ist der aus dem kommunistischen Vokabular entnommene Vorwurf «reaktionär», mit dem früher Nazis und Kommunisten die Christen überhaupt bezeichneten, der dann aber auch als Mittel zur Anfeindung innerkirchlicher Gegner reichlich Verwendung fand. Der Gegenbegriff ist noch im Gebrauch, wenn manche von ihrem «fortschrittlichen» Pfarrer schwärmen, der alle zur Kommunion einlädt, ob sie zur Kirche gehören oder nicht, ob sie an die wirkliche sakramentale Präsenz des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als Herrn und Heilmittler glauben oder nicht oder ob sie die Hostie nur für ein Zeichen des menschlichen Angenommenseins halten, da doch der «liebe Jesus», dessen Gestalt man sich mit einigen Zitaten nach dem eigenen Bild und Gleichnis erschafft, auch niemanden «ausgeschlossen» habe.

Das Maß, nach dem sich jeder Christi nicht an seinen privaten philosophischen Spekulationen oder an den herrschenden Strömungen der Mediengesellschaft, sondern an dem Glauben zu messen hat, den die Kirche von den Aposteln empfangen hat und der der Kirche und besonders ihrem Lehramt zur authentischen Auslegung anvertraut ist, wird im Nachklang zum liberalen Kulturprotestantismus und des katholischen Modernismus als Ideologie verfehmt und als Mittel diffamiert, um sich bei den kirchlichen Autoritäten, die Posten und Macht vergeben können, beliebt zu machen. Deswegen fühlen sich die «Romkritischen», die «mutigen» Kritiker kirchlicher Autoritäten im Kampf gegen den Fundamentalismus und Orthodoxie natürlich auch in vollem Recht, wenn sie Priesterberufungen oder Lehrstuhlbewerbungen hintertreiben von solchen, denen sie selbstmächtig das Etikett «Fundamentalist» ankleben. Bei Probevorlesungen kommt es oft vor, dass vom Bewerber der Lackmustest der Romdistanziertheit abgefordert wird. Mit dem Meinungsstrom der Medien im Rücken und getragen vom antirömischen Affekt in den Gemeinden, kirchlicher Gremien und katholischer Organisationen verlangt die kritische Distanz zu Rom nicht viel Mut, sondern vielmehr umgekehrt die an sich selbstverständliche Loyalität jedes Christen gegenüber dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamt (vgl. LG 25). Wer nicht bekennt, dass auch er mit dem Konzil von Chalzedon seine Probleme hat und Trinität und Christusglauben nicht ganz «so» dogmatisch sehe, und er natürlich gar kein Verständnis habe für den «Ausschluss von Frauen vom Empfang des Weihe sakraments», wird als «zu» kirchlich abgetan und hat auf eine Platzierung keine Chance, wenn er sich nicht geschickt aus der Situation herausmogelt.

Die deutsche Sektion der Europäischen Gesellschaft für Theologie sieht sich zu Stellungnahmen nur herausgefordert, wenn das römische Lehramt

einem Kandidaten das «Nihil obstat» nicht erteilen kann. Die Frage, ob dies von der Sache her gerechtfertigt sein kann, wird gar nicht erst als legitim erwogen. Die Bindung der Theologie an das Lehramt erscheint wie eine Fesselung der freien Forschung, die man nur schwer in den Universitätssenen vertreten kann. Keine Spur einer Einsicht in die Tatsache ist mehr erkennbar, dass gerade das Lehramt die Grundlagen der Theologie als Wissenschaft sichert und ihr den formalobjektlichen Aspekt vorgibt, unter dem sie sich als eigene Wissenschaft im Unterschied zur nur phänomenologisch ausgerichteten Religionswissenschaft etablieren kann. Die Reaktion auf «Dominus Jesus» hat offenkundig gemacht, dass die universitär verfasste Theologie zur Zeit keine Kraft besitzt, um an der Reform der Kirche und ihrem Dienst an der Wahrheit mitzuwirken, sondern dass sie selbst dringend einer durchgreifenden Erneuerung aus ihren Grundlagen bedarf. Wer im fahrenden Zug seinen Protest gegen das Reiseziel dadurch zum Ausdruck bringt, dass er fortwährend gegen die Fahrtrichtung läuft, wird am Ende vielleicht hinten vom Zug hinausstürzen.

Wenn von katholischen Theologen der Glaube an Jesus als den Herrn, nämlich das ursprünglichste Bekenntnis, aus dem die Kirche als Bekenntnisgemeinschaft überhaupt entstanden ist (Röm 10,9, Mt 16,16), als fundamentalistisch, orthodox, eng und gar als geistigen Terror gegen andere, die Jesus nach ihrem Gusto als exemplarischen Menschen oder irgendeinen der Propheten oder homo religiosus darstellen, diskriminiert wird, dann ist klar, dass der Begriff fundamentalistisch als theologische Kategorie nicht mehr taugt. Überholt ist damit der begriffsgeschichtliche Ursprung des «Fundamentalismus» als Kennzeichnung einer Exegese in protestantischen Gemeinschaften, insofern dort die alte Theorie der Verbalinspiration im Sinne einer schlechthinnigen Identifikation des Wortes der Heiligen Schrift mit dem Wort Gottes weiterwirkte. In dieser Form der Schriftauslegung wurde die grundlegende hermeneutische Bedeutung der literarischen Formen und Gattungen für eine adäquate Bibelauslegung unberücksichtigt gelassen. Überholt ist weiterhin auch «Fundamentalismus» als Bewertung religiöser Sekten bzw. die Anwendung der damit gegebenen Begriffsmomente (z.B. Manipulation der Gewissensfreiheit) auf alle katholischen Gruppierungen, die einem verdächtig vorkommen, vom Engelwerk über Comunione e Liberazione bis zum Opus Dei. Von der Behauptung, es gebe auch katholische Sekten, bis zur Selbstdiffamierung der Kirche als Sekte ist kein langer Weg.

Heute stellt sich die Frage, was Orthodoxie überhaupt ist und ob sie ihre Grundlage in der Tatsache einer geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes an jeden Menschen hat, deren Annahme aber unbeschadet ihrer vollmächtigen Vermittlung durch die Kirche, dem persönlichen Gewissen der Person anheimgegeben ist. So kann die Kirche sich ganz im Hinblick

auf die geoffenbarte Wahrheit definieren und zugleich in einer pluralistischen Gesellschaft leben und einen Staat mittragen, der auf den Werten der Religionsfreiheit des einzelnen und der Freiheit zur Vergesellschaftung jedes religiösen Bekenntnisses nach dessen eigenen Prinzipien aufgebaut ist.

Besteht eine Chance, das eigene Selbstverständnis der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft zu Gehör zu bringen und sind die selbsternannten Wahrer der Werte des Pluralismus und der Toleranz bereit, die katholische Kirche von deren eigenen Voraussetzungen her verstehen zu wollen, anstatt sie in das Prokrustesbett ihres totalitären Pluralismusparadigmas einzuzwängen? Denn Pluralismus, der auf der Behauptung der apriorischen Wahrheitsunfähigkeit des Menschen und der Unmöglichkeit der Selbstoffenbarung der Wahrheit Gottes beruht, ist ein Widerspruch in sich und hebt die Toleranz als pragmatisches Prinzip des Zusammenlebens unterschiedlicher religiöser und philosophischer Gewissensüberzeugungen auf. Nur im Horizont der Wahrheitsfrage und der Gewissensfreiheit ihr gegenüber ist Toleranz möglich. Toleranz kann nicht auf der Bodenlosigkeit der Wahrheitsnegation errichtet werden. Erst die Anerkennung des absoluten Verpflichtungscharakters der Wahrheit im Gewissen der Person ermöglicht Toleranz als pragmatisches Prinzip des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Grundorientierung. Nur die Wahrheitsorientierung kann die endgültige Durchsetzung der Wahrheit eschatologisch Gott anheimstellen und vermag auf die innergeschichtliche Durchsetzung der Wahrheit als Menschenwerk zu verzichten, wodurch die Wahrheit unweigerlich zur ideologischen Totalitätskategorie verfälscht würde.

4. Orthodoxie als Fundament der Kirche

Das Bildwort vom Fundament kommt in der Heiligen Schrift recht häufig vor. Wenn die Kirche mit dem Tempel verglichen wird, braucht dieses Gebäude ein Fundament. Gegenüber den sich in Glaubensparteien zerstreitenden Korinthern betont Paulus: Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus (1 Kor 3,11). Die Apostel sind »Mitarbeiter an Gottes Ackerfeld und Gottes Bau, dem Tempel Gottes« (1 Kor 3,9.16f).

Nicht einfach Jesus mit seinen mystischen Erfahrungen (von denen die Schrift nichts berichtet) oder seinen ethischen und lebenskundlichen Anweisungen wie ein ferner Religionsstifter ist das Fundament der Kirche, sondern Jesus, sofern er als der Christus und Herr von seinen Jüngern erkannt und anerkannt wird.

Die Kirche ist nicht Sammelbegriff für allerlei Menschen, die sich aufgrund ihrer subjektiven Jesus-Anwandlungen oder historischen Recherchen und exegetischen Interpretationskunststücken zusammentun und eine

Religionsgemeinschaft bilden, die sich ihre eigenen Organisationsformen gibt, wobei selbstverständlich niemand seine eigene subjektive Interpretation verabsolutieren darf. Heute muss auch der Neigung widerstanden werden, den faktischen Pluralismus innerhalb der Kirche als unüberwindbar defätistisch hinzunehmen in der Meinung, die materiellen Interessen und die Chancen zu einer lebenslangen Einstellung, die mit dem deutschen Kirchensteuersystem verbunden sind, könnten die Kirche trotz aller divergierender Tendenzen zusammenhalten.

Was die Kirche begründet, ist auch das, was sie eint, Jesus der Christus und ihr Glaube an ihn.

Im Ereignis seiner Selbstoffenbarung stiftet Gott aufgrund des von seinem Geist ermöglichten Glaubens an Jesus als den Sohn des Vaters seine Kirche, die auch die Kirche seines Sohnes und die Kirche seines Geistes ist, und er macht das Geheimnis ihrer Gründung im Leben Jesu offenbar (Mt 16,13-20). Der Glaube an Jesus den Christus ist sowohl von Gott selbst den Jüngern geoffenbart und damit Werk Gottes als auch präsent in seinem Medium: dem Bekenntnis des Petrus, dem Felsen, auf dem die Kirche als sichtbare Gemeinschaft gebaut ist und dem die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut sind, wobei schon hier deutlich wird, dass die Kirche in Christus das Sakrament der geschichtlichen Präsenz und Wirksamkeit des Reiches Gottes ist. «Die Kirche des lebendigen Gottes ist nichts anderes als die Säule und das Fundament der Wahrheit» (1 Tim 3,15). Aber welcher Wahrheit? Einer subjektiven Interpretation Jesu, einer historischen Nachforschung nach den Verhältnissen zur Zeit Jesu oder einer philosophischen Überlegung zum Begriff Gott oder einer logischen, ontologischen, thematischen oder physikalischen Einsicht?

Natürlich ist derjenige, der eine Offenbarung a priori nicht für möglich hält, der Meinung, dass die Überzeugung von ihrem tatsächlichen Ergangensein auch nur illusionären oder hypothetischen Charakter haben könne, und er reiht konsequent das kirchliche Zeugnis von der Tatsächlichkeit der Offenbarung in die subjektiven unüberprüfbaren menschlichen Ansichten über das Unerkennbare der Transzendenz ein. Wenn ein solcher Agnostiker aber wirklich tolerant ist – wie er vorgibt –, dann kann er nicht von einem an die Tatsache der Offenbarung Glaubenden verlangen, dass dieser sowohl an seinem Glauben – der ja für den Agnostiker nur Täuschung ist – festhält als auch dass dieser seinen agnostischen Standpunkt teilt. Der Gläubige müsste sich ja dann gleichzeitig als naiv Glaubender und als aufgeklärten Skeptiker selbst verstehen. Entweder ist der Skeptiker prinzipiell skeptisch, dann ist er es auch gegenüber seinem skeptischen Standpunkt, oder er vertritt seinen Skeptizismus dogmatisch, d.h. mit Wahrheitsanspruch, dann hat er aber seinen skeptischen Standpunkt verlassen und sich zumindest eines Widerspruchs in seinem praktischen

Verhalten gegenüber denen, die an die Tatsache der Selbstoffenbarung der göttlichen Wahrheit glauben, schuldig gemacht und ihre Glaubens- und Gewissensfreiheit verletzt. Der Christ hat das Recht, das ihm niemand streitig machen kann weder im Namen einer höheren Erkenntnis noch wegen des Postulats eines gesellschaftlichen Friedens der Religionen, der den Skeptizismus bedingungslos einfordert, an die Tatsache und die Wahrheit, in der Gott sich selbst dem Menschen offenbart hat und sich zum Grund seiner Erkenntnis und Vermittlung durch Menschen gemacht hat, zu glauben. Zurecht führt er seine Überzeugungen nicht auf eigene Reflexion und freie Spekulationen und sog. religiöse Erfahrungen zurück, sondern auf das Licht des Glaubens, das ihm der sich offenbarende Gott in der Gabe seines Geistes hat aufleuchten lassen: «Es ist das große Geheimnis unseres Glaubens» (vgl. 1 Tim 3,16), dass eben dieser Jesus der Christus, der Herr und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, der allein uns Zugang zu Heil und Wahrheit bringt (1 Tim 2,5), offenbart wurde im Fleisch (Inkarnation), dass er gerechtfertigt wurde durch den Geist (vgl. Röm 8,11), d.h. in der Auferweckung von den Toten, dass er geschaut wurde von den Engeln (Erhöhung zur Rechten des Vaters/Himmelfahrt), dass er verkündet wurde unter den Heiden (universaler Verkündigungsauftrag und Heilssendung der Kirche), auch geglaubt wurde in der Welt (die Freiheit der Glaubensannahme) und aufgenommen in Herrlichkeit ist (Christus praesens und Parusie).

So ist der von Gott selbst begründete, von Jesus vermittelte und vom Heiligen Geist eingegossene Glaube an Jesus den Herrn, d.h. die heilschaffende Gegenwart des einzigen und wahren Gottes und Schöpfers aller Menschen im *verbum incarnatum* das Fundament der Kirche und der Existenz jedes einzelnen Christen als Glied am Leib Christi, der die Kirche ist, die von ihm, der das All ganz und gar beherrscht, erfüllt wird (vgl. Eph 1,23).

Mit diesem konkreten Offenbarungsereignis und in der Stiftung der Kirche ist die erkenntnistheoretische Voraussetzung mitgesetzt und impliziert, dass Gott offenbarungsfähig ist und der menschliche Geist im geistgeleiteten Glauben auch zur Gotteserkenntnis fähig ist.

Es kann nicht eine vorweg eingenommene philosophische Haltung des Erkenntnisoptimismus oder des Agnostizismus die Interpretation des Zeugnisses der apostolischen Kirche determinieren wollen. So etwa die unbewiesene Grundüberzeugung, dass etwa philosophische Vorentscheidungen und Vorprägungen aus dem zeitgenössischen Judentum und aus der hellenistischen Kultur den Glauben an die Trinität, die Inkarnation, den Primat der Gnade etc. erst produziert hätten. Vielmehr waren die ursprünglichen Begleiter Jesu die Zeugen der Selbstoffenbarung Gottes an ihn (Primat des Ereignisses!). Dort nämlich, wo aus dem Nichts etwas ins

Dasein gerufen wird und Gott Jesus von den Toten auferweckt, offenbart sich Gott in seinem Gottsein unwidersprechlich (Röm 4,17). Der Mensch als Kreatur Gottes lässt sich in diesem Offenbarungsgeschehen sowohl dem Inhalt wie der Form der Rezeption nach ganz und vorbehaltlos von dem ihn in-formierenden Wort Gottes bestimmen und überantwortet sich ihm vollständig mit ungeteiltem Willen: «Gerecht gemacht aus Glauben haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus. Durch ihn haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen, und rühmen uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes» (Röm 5,1f).

Der Glaube als von Gott initiiertes und getragenes freies Sichöffnen des Menschen gegenüber dem *verbum incarnatum* ermöglicht eine wirkliche Teilhabe an der Erkenntnis Gottes, mit der er sich selbst seit Ewigkeit offenbar ist, und eine Vereinigung unseres Willens mit dem Willen Gottes, mit der er sich seit Ewigkeit selbst will und liebend bejaht. Darum ist es kein liturgiehistorischer Zufall, dass der Glaubende auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft wird und dadurch innerlich in Erkenntnis und Wollen vollständig bestimmt ist durch die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes, der sich in seinem relationalen Selbstvollzug in der Bezogenheit von Vater-Sohn-Geist ewig selbst offenbar ist und sich durch die Heilsgeschichte und eschatologisch in der Fleischwerdung des Wortes und der Ausgießung des Geistes in die Herzen der an Christus Glaubenden sich offenbart und mitteilt als der, der er selber ist.

Die Rechtgläubigkeit beginnt nicht erst, wenn einer versucht, die lehramtlichen Formeln der siegreichen Behauptung der Tatsache der geschichtlichen Selbstoffenbarung wie die Formel einer Art höheren Mathematik auf ihre Kohärenz und Konsistenz zu überprüfen.

So wird die Meinung vertreten, das Neue Testament kenne noch keine Trinität oder Jesus könne nicht die Kirche gestiftet oder das Weihen sakrament in seinen drei Stufen eingesetzt haben. Im Grunde ist bei diesen kritischen Einwänden gegen die Orthodoxie ein positivistisches Offenbarungsverständnis leitend, das für alles und jedes notarielle Stiftungsakte oder beglaubigte Informationen des Religionsstifters nachweisen müsse.

Gewiss hat Jesus den Ausdruck Trinität nicht benutzt und sich als das inkarnierte Wort Gottes oder gar als die zweite Hypostase der Gottheit bezeichnet, die zu ihrer göttlichen Natur nun auch noch Träger der menschlichen Natur ist, aber Jesus hat sich in einer ganz einzigartigen und von andern unwiederholbaren Weise als der Sohn des Vaters präsentiert. Gott hat ihn beglaubigt und die Kirche hat seit Anfang an in der Taufe das Heil des Vaters, des Sohnes und des Geistes vermittelt. Oder was die Stiftung der Kirche durch Christus betrifft: Die Kirche ist das in Christus neu begründete und eschatologisch bereitete Volk Gottes, dem Jesus Anteil an seiner Sendung vermittelte und die nun im Namen Christi ge-

schichtliche Mittlerin des Heils ist kraft ihres sakramentalen Wesens. Oder: Christus hat natürlich nicht das spätere Dienstamt in der Kirche beschrieben und geordnet. Grundlegend ist die Anteilgabe an seiner Sendung und Vollmacht, die er den Aposteln übertragen hat und die diese weitergegeben haben: Im Hinblick auf die sich herausbildenden Ortskirchen haben sie diese Vollmacht in Kollegialität nach dem Prinzip der Einheit im Ursprung und der gestuften Anteilgabe an der einen apostolischen Vollmacht und Sendung ausgeübt.¹³

Der schwerwiegende Fehler der Kritik an der orthodoxen Position zur Trinität, hypostatischer Union, Kirche, apostolischer Sukzession liegt am eigenen Fundamentalismus in Exegese und Patristik, dass man nämlich die orthodoxe Lehre an einem positivistisch und historistisch ausgewiesenen Offenbarungsdokument nachzuweisen fordert, ohne den notwendig geschichtlichen Charakter der Offenbarung und die geschichtliche Form ihrer Ausprägung zu berücksichtigen.¹⁴ Wenn man aber die Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Vermittlung akzeptiert, darf das aber nicht zu einem lockeren Verbund von übergeschichtlichen Wesenswahrheiten und beliebig sich wandelnden geschichtlichen Formen verflacht werden. Vielmehr ist die Kirche gerade in ihrer geschichtlichen Gestalt Medium und Zeichen der Offenbarung, die sich gerade in ihrer Endgültigkeit und Irreversibilität der geschichtlich-menschlichen Gestalt der Kirche und ihres Glaubensbewusstseins einprägt und sich durch diese einmalig eingepprägten Formen gültig vermittelt.

Bei all den neuzeitlichen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Dogma und Geschichte, Orthodoxie und Orthopraxis liegt der Mangel an einer theologischen Hermeneutik einer geschichtlichen Offenbarung zutage, die sich aus der verdeckten Herrschaft der Wesensmetaphysik seit dem Nominalismus über den neuzeitlichen Menschen ergibt. Diese Verdrehung der Wirklichkeitswahrnehmung über den Begriff, statt mit der Kenntnisaufnahme der Ereignisse und der Personen, macht es vielen Zeitgenossen schwer, ja unmöglich zu einem lebendigen, von keiner Vernünftellei angekränkelten Glauben zu kommen. Dabei könnte man der Versuchung erliegen, den vom Rationalismus aufgerissenen Graben zwischen Glauben und Vernunft im Sinne des Voluntarismus zu überspringen, indem man dezisionistisch dem Lehramt die alleinige Schiedsrichterrolle im Theologengezänk zuspricht, und aus ihr dann die Gewissheit der Glaubensinhalte ableiten will. Niemand hat bisher das Kunststück fertiggebracht, aus reinen Begriffen den Glauben an Jesus als Akt mit all den damit verbundenen Inhalten zu konstruieren.

Es ist immer die lebendige Begegnung mit Jesus, so wie die Jünger ihn in seiner leibhaftigen historischen Existenz erkannten oder wie die Späteren ihm in der lebendigen Überlieferung und Bezeugung der apo-

stolischen Kirche (Verkündigung, Liturgie, beispielhafter Nachfolge Jesu) persönlich, nicht im Begriffskorsett abstrakter Reflexionen, antreffen, die den Glauben auslöst, ihn in Vernunft und Liebe vermittelt und dann auch in der theologischen Reflexion auf den Logos der Hoffnung, auf Christus (1 Petr 3,15), die Möglichkeit des Dienstes an der Wahrheit gibt jenseits kalter Begriffsakrobatik oder der bloßen Gedankenrekonstruktion von Begebenheiten, indem man den Staub von archäologischen Resten abfegt. Dem Glaubenden ist eine solche personale Unmittelbarkeit zu Christus geschenkt, dass er auch ein in Christus begründetes Zutrauen hat in die geschichtliche Überlieferung der Offenbarung und umgekehrt.

Man braucht auch keineswegs zu gedanklichen Hilfskonstrukten Zuflucht zu nehmen, indem man den Begriff Orthodoxie mit Orthopraxis auszugleichen sucht, oder den Glauben als Akt des Vertrauens gegen seine Inhalte ausspielt, denn es ist nachgerade nur noch lächerlich, wenn Theologen sagen, man könne wegen Jesu Tod im Leben und Sterben auf Ihn seine Hoffnung setzen, zugleich aber die Heilsrelevanz seines Todes in Zweifel ziehen. Der rechte Glaube und das rechte Handeln sind weiterhin nicht Teilelemente des Bezuges zu Jesus dem Christus, denn der Glaube ist keineswegs ein theoretischer Bezug zu Jesus Christus, der dann sekundär auch in die sog. Praxis übersetzt werden müsste. Glaube ist vielmehr ein Handeln der völligen Selbstüberantwortung an Gott und die Anerkennung, dass ich mich nun in meinem Verhalten zu Gott und zum Nächsten ganz der Gnade Gottes verdanke und dass damit rechter Glaube an Christus identisch ist mit der Liebe zu Christus und damit auch aller, für die er sein Leben als Lösegeld eingesetzt hat (Mk 10,45). Niemand kann sagen, ich glaube an Christus, ohne ihn zu lieben und wer ihn liebt, glaubt an ihn.

Der der aufgeklärten Distanz zum christlichen Glauben entstammende Slogan, es komme nicht so sehr auf die «Streit entfachende Lehre» an, sondern auf ein Christentum der Tat, hat zwar die Selbstauffassung vieler Christen bis ins 20. Jahrhundert tief beeinflusst und das herrschende Vorurteil vom Christentum als Appendix bürgerlicher Moral und Ornament der «civil religion» befestigt. Mit der Selbsterschließung Gottes in seinem Wort und dem heilsnotwendigen Gehorsam des Glaubens, d.h. der Selbstüberantwortung des Menschen an Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele und allen seinen Kräften, hat das bürgerlich verflachte Christentum nichts zu tun.

Auch im Raum der Kirche in Mitteleuropa ist man vor der Gefahr nicht gefeit, die Kirche nicht aufgrund des Evangeliums zu legitimieren, sondern sich damit zufriedenzugeben, wenn man noch zur Gestaltung von Familienfeierlichkeiten oder als moralische Instanz etwa gegen Fremdenfeindlichkeit, nicht aber gegen den Mord an ungeborenen Kindern ge-

braucht wird. Die gesellschaftliche Relevanz ist nicht durch das Reichskonkordat gesichert, sondern im Evangelium verwurzelt und ein Bischof ist nicht durch die gesellschaftliche Rangordnung neben dem Staatsminister, sondern durch die Sendung Christi definiert.

Beim sog. Feierabendmahl während des Evangelischen Kirchentags in Frankfurt 2001 wies man den kirchlichen Glauben an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie als fundamentalistisch und orthodox ab, da das Wort «Wer mein Fleisch isst...» vom heutigen Menschen nicht mehr verstanden werden könne. Statt sich in seinem Glauben vom Realismus der Inkarnation und der Hoffnung auch auf eine leibliche Vollendung des Menschen durch die Teilhabe an Christus in seiner leibhaftigen Existenz leiten zu lassen, verschanzt man sich hinter einem flacher nicht mehr möglichen Rationalismus. Aus der wunderbaren Gegenwart von Gottes fleischgewordener Liebe gestaltet man eine Art religiöse Matinee mit psychotherapeutischen und sozialpädagogischen Spielelementen.

Gegen eine Kritik an dieser Banalisierung von Kirche und Sakramenten immunisiert man sich durch den Gegenvorwurf, der Glaube an die Realpräsenz sei zeitbedingt, zu theoretisch und bringe dem heutigen Menschen nichts mehr. Glaube und Liturgie werden so von vornherein als Arsenal verschiedener Requisiten verstanden, die man nach Bedarf hervorholt und ummodelt, während man die Kirche als eine Art Beiboot im Schlepptau spätlinker Emanzipationsideologie mitführt.

Die furchtbaren Ereignisse in New York, aber auch die Menschenverachtung der atheistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts und der Betrug der Menschen um ihre Hoffnung auf Gott durch die materialistischen und immanentistischen Absolutismen des Neokapitalismus müssten auch zu einem Umdenken in der Kirche führen. Schluss muss sein mit dem Verstummen vor dem modernen Menschen, den man in seiner Sinnlosigkeit allein lässt, weil man sich des Evangeliums schämt. Ein Ende muss sein mit den die Kirche zerreißen Partekämpfen und dem sinnlosen Sichanbrüllen innerhalb der Kirche, so dass man fast den Eindruck haben könnte, die Steigerung von Freund, Feind, Partefreund sei doch noch möglich zu Bruder und Schwester in Christus.

Rechtgläubigkeit ist das Fundament der Kirche und die Quelle ihres Lebens in Jesus als dem Messias, dem Sohne Gottes, in dem uns durch den Glauben an seinen Namen das Leben (vgl. Joh 20,31), die Gnade und die Wahrheit gegeben ist (Joh 1,18).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Sure 9,29: «Bekämpft diejenigen der Schriftbesitzer, welche nicht an Allah und den jüngsten Tag glauben und die das nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten haben, und sich nicht zur wahren Religion bekennen, so lange, bis sie ihren Tribut in Demut entrichten (und sich unterwerfen)»: zit. Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Nach der Übertragung von Ludwig Ullmann, neu bearb. u. erl. von L.W. Winter, München 1959.

² Vgl. Peter Antes, Art. Islam, III. Mystik, in: LThK³ 5 (1996), Sp. 624.

³ Vgl. Internationale Theologische Kommission, Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit (= Neue Kriterien 2), hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln/Freiburg ³2001.

⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21.9.2001, S. 52.

⁵ Vgl. zu einer sachlichen Darstellung des Problems Victor Konzemius, Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) 651–668.

⁶ Vgl. dazu Stéphane Courtois u.a. (Hgg.), Das Schwarzbuch des Kommunismus, München ²1998.

⁷ Franz Wolfinger, Postmoderner Pluralismus und die Pluralität der Theologien, in: Günter Riße u.a. (Hgg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für Hans Waldenfels, Paderborn 1996, 87–96, hier: 89 (mit Verweis auf Jacques Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1986, und Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen, Graz 1986).

⁸ Vgl. dazu Gerhard Ludwig Müller/Massimo Serretti (Hgg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen (= Sammlung Horizonte. NF 35), Einsiedeln/Freiburg 2001.

⁹ Eine ausgezeichnete Übersicht über Entstehung, Wandlung und gegenwärtige Bedeutung des Begriffs und der damit bezeichneten Prozesse und Sachverhalte bietet Karl Lehmann, Fundamentalismus als Herausforderung. Versuch einer Antwort: ders., Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg-Basel-Wien 1993, 603–617 (Lit.). Vgl. auch Jürgen Werbick (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (= QD 129), Freiburg 1991.

¹⁰ Vgl. dazu die tendenziöse Sammlung von Reaktionen auf *Dominus Jesus* von Michael J. Rainer (Hg.), «Dominus Jesus». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9 des LIT Verlags), Münster-Hamburg-London 2001.

¹¹ Hermann Häring, Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger, Düsseldorf 2001.

¹² Der Klappentext versteigt sich, um nur eine Kostprobe zu geben, zur Aussage, *Dominus Jesus* «würde ... in keiner theologischen Abschlussprüfung in einer deutschsprachigen Universität bestehen.» Auf S. 77 überrascht uns dann der Autor mit der Aussage, die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts habe die Bibel als einzige Offenbarungsquelle entdeckt. Damit kann man allerdings nur dann ein theologisches Examen bestehen, wenn nicht theologisches Wissen, sondern die Gesinnung geprüft wird. Tatsache ist, dass die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* Christus als einzige Offenbarungsquelle, Tradition und Schrift aber als Medien der Weitergabe der Offenbarung benennt. Wer sich sachlich zu diesem Thema informieren will, sollte den – neuerdings auch auf deutsch vorliegenden – Konzilskommentar von Henri de Lubac zu Rate ziehen: Die göttliche Offenbarung (= Theologia Romanica 26), Einsiedeln/Freiburg 2001.

¹³ Zur Problematik der gegenwärtigen Diskussion vgl. Gerhard Ludwig Müller, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive (= Sammlung Horizonte. NF 33), Freiburg 2000.

¹⁴ Ein Ausfall der modernen Dogmenhermeneutik liegt auch der Auswertung der biblischen und patristischen Quellen bei J. Rius-Camps, R. Joly, R.M. Hübner u.a. zugrunde. Aus dem theologisch völlig falschen Ansatz, dass die äußere Gestalt mit dem sakramentalen Wesen der Kirche nichts zu tun hat, deutet z.B. R.M. Hübner die einzelnen Phasen der Ausbildung des dreigliedrigen Amtes als eine willkürliche Festlegung auf eine einzelne von vielen unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Organisationsformen der Kirche, die auch heute austauschbar wären. Vgl. dazu Reinhard M. Hübner, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: Albert Rauch/Paul Imhof (Hgg.), Das Priestertum in der Einen Kirche (= Koinonia IV),

Regensburg 1987, 45–89. Im übrigen ist er nicht frei von systematischen Vorentscheidungen, da er die Chronologie der neutestamentlichen und frühpatristischen Schriften nicht auf historische Fakten und Beweise stützt, sondern sie von Erwägungen abhängig macht, was man zu einem Zeitpunkt gedacht haben kann oder nicht. Trinitätstheologisch ist es nach R. M. Hübner unmöglich, rational schlüssig und verantwortbar theologische Aussagen über die Trinität Gottes zu machen: «So ergibt sich, daß weder der Begriff der göttlichen *ousia* noch der *hypostasis* mit den Kategorien der klassischen Philosophie zu fassen ist. Deswegen mußten alle antiken und mittelalterlichen Interpretationsversuche, die grundsätzlich auf der Ebene der antiken Logik bleiben, notwendig in die Aporie führen ... Eine widerspruchsfreie Interpretation ist aufgrund der Genese der Formel ohnehin ausgeschlossen. Die Formel kann nur eine in philosophische Begriffe gefaßte Metapher für das Mysterium des absoluten, dennoch seinem Geschöpfe liebend zugewandten Gottes der Christen gelten» (Reinhard M. Hübner, Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea, in: Manfred Weitlauff/Peter Neuner [Hgg.], Für euch – Bischof mit euch Christ. FS Friedrich Wetter, St. Ottilien 1998, 123–156, hier: 156). Dass man die gleichen schriftlichen Zeugnisse auch unter historischen Gesichtspunkt mit einer reflektierten historischen und theologischen Hermeneutik ganz anders deuten kann, zeigt auf überzeugende Weise z. B. für Ignatius von Antiochien José Juan Ayan in der Einleitung zur griech.–span. Ausgabe der Ignatiusbriefe, in: Fuentes Patristicas 2, Madrid 1991, 32–100.

¹⁵ Vgl. zur Hermeneutik einer geschichtlichen Offenbarung und zu den Prinzipien ihrer Tradition Werner Löser, Karl Lehmann, Matthias Lutz-Bachmann (Hgg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985; Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 2000, 2–94.

CHRISTOPH SCHÖNBORN · WIEN

DIALOG ZWISCHEN DEN KULTUREN FÜR EINE ZIVILISATION DER LIEBE UND DES FRIEDENS

*Festvortrag an der Islamischen Imam-Sadiq-Universität
in Teheran, 19. Februar 2001*

I.

Derzeit findet in Wien, im Kunsthistorischen Museum, eine große Ausstellung von «Meisterwerken aus dem iranischen Nationalmuseum in Teheran» statt. Sie trägt den stolzen Titel «7000 Jahre persische Kunst». Mohammad-Reza Kargar, der Leiter der «Nationalen Schätze Irans» schreibt in seinem Geleitwort zum Katalog der Ausstellung: «Das zeitliche Zusammenfallen dieser Ausstellung mit dem Beginn des Jahres 2001, dem Jahr des Dialogs der Zivilisationen, ist ein willkommener Anlass, um eine Plattform für Frieden und Freundschaft, das Miteinander der Völker und den Dialog der Zivilisationen zu schaffen».

Die großartige Ausstellung in Wien schenkt uns eine Ahnung von der Größe und Weite der Kulturen, die im Iran beheimatet waren und sind, ist doch der Iran einer der wichtigsten Quellorte menschlicher Kultur und Zivilisation, der Mutterboden großer künstlerischer, kultureller, politischer und vor allem religiöser Schöpfungen. Es ist mir daher eine besondere Ehre und Auszeichnung, Gast Ihres Landes sein zu dürfen, das ich zum ersten Mal besuche. Ich sehe diese Einladung als ein bedeutsames Stück jenes «Dialogs der Kulturen», zu dem die Vereinten Nationen auf Vorschlag Ihres Präsidenten, Seiner Exzellenz *Seyed Mohammad Khatami*, das Jahr 2001 (das Jahr 1379 Ihrer Zeitrechnung) erklärt haben.

«Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen», sagt *Johann Wolfgang Goethe* mit Bezug auf *Hafiz* im «West-östlichen Divan».

CHRISTOPH SCHÖNBORN, geb. 1945 in Skalken (Skalsko), Böhmen. 1945 Flucht nach Österreich. 1963 Eintritt in den Dominikanerorden. 1976-1991 Prof. für Dogmatik an der Universität Fribourg (Schweiz). 1987-1992 Sekretär der Redaktions-Kommission für den Katechismus der Kath. Kirche. Seit 1995 Erzbischof von Wien. 1998 zum Kardinal kreiert; Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz; Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Ich darf diese Worte *Goethes* abwandeln: «Wer die Menschen will verstehen, muss in ihre Lande gehen». «Dialog der Kulturen», das ist zuerst ein Dialog *von Menschen* aus verschiedenen Kulturen und Zivilisationen. Denn nicht diese, sondern *die Menschen* führen Dialoge. Sie treten freilich miteinander in Dialog als Menschen, die von ihren Kulturen geprägt sind, aber auch von anderen Kulturen beeinflusst werden; die andere Zivilisationen als Bereicherung, aber auch als Bedrohung erfahren, die von anderen Kulturen fasziniert sind, die aber auch vor ihnen Angst haben. Deshalb sind Kulturen und Zivilisationen in ihren Unterschieden nicht nur Anlass zum offenen und lernbereiten Dialog, sondern auch zur aggressiven oder ängstlichen Konfrontation. Es gibt daher immer wieder den Zusammenprall der Zivilisationen («Clash of Civilizations») und nicht nur deren Dialog.

Wo stehen wir heute in der Situation unserer Länder, unserer Kulturen, unserer Religionen? Sind wir auf Konfrontationskurs oder gehen wir den Weg des Dialogs? Ich will diese Frage nicht mit einer oberflächlichen Rhetorik beantworten, sondern versuchen, in jene Dramatik einzudringen, in der sie sich tatsächlich stellt, als eine Frage, die sich uns *im Angesichte Gottes* stellt, als die Frage *nach seinem heiligen Willen*, den zu erkennen und zu erfüllen der wahre Auftrag unseres Lebens ist. Wir leben diese Suche nach dem Willen Gottes, und das heißt zugleich auch nach dem Glück unseres Lebens, in einer sich rasant verändernden Welt, die immer mehr zusammenwächst, in der uns täglich neu vor Augen geführt wird, dass wir in immer stärkerer gegenseitiger Abhängigkeit leben, dass wir wirklich auf dieser Welt eine Schicksalsgemeinschaft geworden sind. Wir brauchen einander, wir haben keinen anderen Weg als das Miteinander. Und doch verbindet uns eine lange Geschichte, in der es auch das Gegeneinander, den Kampf und die Konflikte gegeben hat. Denn es ist nicht zu übersehen, dass uns vieles trennt, ja entgegengesetzt. Ich komme aus einem Land, in dem nicht wenige Menschen Angst vor dem Islam haben, Angst vor Überfremdung, vor dem Verlust der eigenen Identität. Und Sie stehen in einer Geschichte, in der der Kolonialismus noch nicht der fernen Vergangenheit angehört, in der die Sorge um die Bewahrung der eigenen kulturellen und religiösen Identität ein großes Anliegen ist.

So wundert es nicht, dass der Ruf nach dem «Dialog der Kulturen» mancher Skepsis begegnet, bei uns, und ich denke wohl auch bei Ihnen. Wenn ich dennoch aus tiefster Überzeugung den Weg des Dialogs für das Gebot der Stunde halte, so geschieht das nicht aus einer relativistischen Haltung heraus, die Dialog mit Beliebigkeit verwechselt; und auch nicht ohne die Ängste und Besorgnisse vieler Menschen bei uns (und wohl auch bei Ihnen) ernstzunehmen, die den Weg des Dialogs für eine gefährliche Falle halten.

Dialog heißt ja nicht Verzicht auf eigene Standpunkte, sondern er ist der Weg zum gegenseitigen Verstehen, und das heißt immer auch des Bemühens, Missverständnisse zu vermeiden, die so oft die Ursache von Konflikten, ja von Kriegen waren und sind.

Ich komme zu Ihnen als Christ, als Theologe, der viele Jahre selber Theologie an der Universität gelehrt hat, als katholischer Bischof einer europäischen Großstadt (die freilich verglichen mit Teheran klein ist), als Kardinal der römischen Kirche. Ich komme zu Ihnen mit meiner Geschichte als Österreicher (mit all dem, was für unser Land die Beziehungen zum Islam bedeuten), der seine Heimat liebt, der zugleich überzeugter Europäer ist. Ich komme zu Ihnen als einer, der große Ehrfurcht vor allen gläubigen Menschen hat. Und ich komme *mit großen Fragen* im Herzen: Wie gelingt es Ihnen, Religion und Moderne zu verbinden? Wie leben Sie in dieser rasant sich globalisierenden Welt als Gläubige? Wie sieht das bei Ihnen in der jungen Generation aus? Wie leben junge Menschen bei Ihnen das Verhältnis von Tradition und Technik, von wissenschaftlichem und religiösem Weltbild? Wie bewahren Sie die Familien vor zerstörerischen Einflüssen, ohne sich von der heutigen Zeit abzukapseln? Diese Fragen möchte ich Ihnen stellen, weil sie viele Menschen auch bei uns bewegen.

Ich weiß, um auf diese Fragen eine Antwort zu bekommen, müsste ich Zeit zum «Dialog des Lebens» haben, der nur durch langes, geduldiges Miteinander möglich ist. Erst auf der Grundlage dieses «Dialogs des Lebens» wird dann auch der Dialog der Ideen, der Theorien, der philosophische, theologische, religiöse Dialog wirklich fruchtbar. Was heute – zumindest bei uns – die Menschen vor allem an der Religion interessiert, sind diese Fragen des *Lebens*: Wie wirst du mit dem Leben fertig? Wie schaffst du es, mitten in dieser hektischen Zeit ein innerlicher, froher Mensch zu bleiben? Wie gehst du mit dem Leid um? Wie mit dem Tod? Wie erfährst du Gott in deinem Leben? Seine Barmherzigkeit und seine Sorge für dich? Diese Fragen bewegen die Herzen, diese Fragen *des Lebens*. Und mehr als die *Lehren* darüber *zu hören* will man *Menschen sehen*, die glaubwürdig und überzeugend wirken. Zeugen und Vorbilder sind gefragt, und wie eine *Mutter Theresa* von Kalkutta gezeigt hat, wirken sie über alle Grenzen der Sprachen, Kulturen, ja der Religionen hinweg verbindend. Sie sind personifizierter «Dialog des Lebens». Dadurch sind sie für so viele Menschen große Hoffnungszeichen.

II.

Was einzelnen großen Gestalten gelingt, wird es unseren Kulturen, unseren Religionen, unseren Regionen gelingen? Wird es gelingen, zwi-

schen Ost und West, zwischen Europa und Asien, zwischen moderner Zivilisation und den großen Traditionen, zwischen Islam und Christentum (um nur einige Spannungspole zu nennen) so zusammenzuleben, dass es nicht zum «Clash of civilizations» kommt, nicht zu gegenseitigen Diskriminierungen oder gar Verfolgungen, wie sie immer wieder in unserer Geschichte, ja selbst in der Gegenwart vorkommen? Was mich dies hoffen lässt, will ich im Folgenden kurz skizzieren.

Lassen Sie mich ganz offen mit dem schwierigsten Punkt beginnen: Unsere beiden Religionen, das Christentum und der Islam, verstehen sich als universale und missionarische Religionen, sie sind nicht nur für ein Volk und ein bestimmtes Land da, sondern für alle Menschen aller Völker. Von ihren Stiftern, genauer gesagt, von der Offenbarung her, die ihnen anvertraut ist, haben sie den Auftrag, das Licht dieser göttlichen Offenbarung zu allen Menschen zu bringen, als Botschaft und Weg des Heils und des Lebens. Deshalb waren unsere Religionen vom ersten Moment an missionarisch und sind es tatsächlich bis heute. Das gehört unaufgebbar zur Identität unseres Glaubens.

So lautet nach unserem Glauben der letzte Auftrag, den Jesus Christus nach seiner Auferstehung von den Toten seinen Jüngern für alle Zeit, bis zu seiner Wiederkunft gegeben hat: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern» (Mt 28,18).

Diesem Auftrag gehorsam bemühen sich die Christen, allen Menschen das Evangelium zu bringen. Doch auch der Islam versteht sich als die abschließende, endgültige Offenbarung Gottes, die allen Menschen zuge-dacht ist, die alle Menschen auf den Weg der wahren und ursprünglichen Gottesverehrung bringen soll.

Ist ein solcher Wahrheitsanspruch überhaupt mit der Haltung des Dialogs vereinbar? Ist er nicht vielmehr Ursache vieler Konflikte, bis hin zu den Religionskriegen? Heute ist daher im Westen die Ansicht weit verbreitet, es könne einen «Dialog der Kulturen» nur geben, wenn die Religionen ihren Wahrheitsanspruch zurücknehmen und auf Mission verzichten. Dies wird oft philosophisch mit dem Postulat begründet, Wahrheit sei grundsätzlich nicht erkennbar, es gebe nur Annäherungen ohne letzte Gewissheit. Nur eines sei wirklich gewiss, dass es keine objektive Wahrheit gebe.

Es gab daher ein großes Aufhorchen, als Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben «Fides et ratio» (Glaube und Vernunft) die Überzeugung aussprach, dass Glaube und Vernunft vereinbar seien, ja dass der Glaube an die Offenbarung Gottes die Vernunft nicht zum Schweigen bringt, sondern ihr Hilfe und Stütze bedeutet.

Es hat aufhorchen lassen, als *Präsident Khatami* in dem beeindruckenden Religionsgespräch in der Goethe-Stadt Weimar im Juli 2000 klar seine Überzeugung aussprach, der «Dialog der Kulturen» sei mit der Annahme einer objektiven Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit vereinbar. Dialog ist, so sagte er, ein Weg, sich der Wahrheit zu nähern: «Der Dialog der Zivilisationen und Kulturen ist ein Begriff, der durch das stetige Bemühen entstanden ist, sich der Wahrheit zu nähern und zu einer Verständigung zu gelangen.»¹

Was aber, so lautet ein immer wieder gegen die Offenbarungsreligionen vorgebrachter Verdacht, wenn die Wahrheit als geoffenbarte bereits feststeht? Soll dann der «Dialog der Kulturen» nicht letztlich dazu führen, dass die Anderen von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt werden, sich zu ihr bekehren und sie annehmen? Dieser Verdacht wird immer wieder auch im Dialog zwischen den christlichen Gruppen und Kirchen formuliert; er liegt über dem Projekt des interreligiösen Dialogs. Sind Missionsauftrag und Dialogbereitschaft miteinander vereinbar? Wie sieht das Projekt des «Dialogs der Kulturen» im Kontext der Offenbarungsreligionen und ihres Wahrheitsanspruchs aus?

Ich bin mir bewusst, dass ich hier eine schwere und komplexe Frage aufwerfe, doch schiene es mir eine arge Nachlässigkeit, sie nicht zu stellen, auch wenn sie in diesem Rahmen sicher nicht befriedigend beantwortet werden kann. Wenigstens auf den Kern des Problems sei hingewiesen:

Wenn ich es recht sehe, so eint uns, Christen und Muslime, eine Gewissheit (die uns zugleich trennt): dass Gott seine endgültige Offenbarung geschenkt hat. Doch wenn wir auch an dieser Gewissheit festhalten, so wissen wir auch, dass, wie der *Apostel Paulus* sagt, «unser Erkennen Stückwerk ist», dass wir jetzt, in diesem irdischen Leben «wie in einem Spiegel schauen und nur rätselhafte Umrisse sehen» (1 Kor 13,9.12). Wir sind Empfänger der Offenbarung Gottes in unserer geschichtlichen, ort- und zeitgebundenen Begrenztheit, die wir oft nicht bewusst wahrnehmen, die uns auch zu gegenseitigen Missverständnissen führt, die häufig die Ursache von Konflikten sind. Zugleich sind aber diese geschichtlichen Bedingungen große Chancen, die uns geschenkte Offenbarung und ihre Weisungen umzusetzen in konkretes Leben, in kulturelle Gestaltungen, in politische Institutionen. Die Geschichte unserer Länder zeugt von der schöpferischen, kulturgestaltenden Kraft der Religionen.

Ohne diese «Inkulturation» der Religion bleibt diese abstrakt und lebensfern. Doch bedeutet die «Inkulturation» der Religion auch immer neu eine Herausforderung, den religiösen Kern, die lebendige Mitte der Religion nicht durch die kulturellen, politischen, wirtschaftlichen Bedingungen, unter denen die Religion gelebt wird, zu verdecken oder gar zu verfälschen. Daher gehört das Element der Reform zum ständigen Begleiter der konkreten Geschichte unserer Religionsgemeinschaften.

Der große *Papst Johannes XXIII.*, der im hohen Alter von 78 Jahren überraschend zum Oberhaupt der katholischen Kirche gewählt wurde, hat, wiederum für viele überraschend, ein «Ökumenisches Konzil» nach Rom einberufen, das II. Vatikanische Konzil, das in vieler Hinsicht fast als eine Revolution in der katholischen Kirche bezeichnet werden kann. Der zentrale Gedanke des Papstes war es, die unveränderliche Wahrheit des Glaubens unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen neu und für die Menschen von heute verständlicher zu sagen: «denn», so sagte er bei der Eröffnung des Konzils, «die Substanz des uralten anvertrauten Glaubensgutes ist eine Sache, und die Weise, wie es dargestellt wird, ist eine andere.» Er wandte sich gegen die «Propheten des Unglücks», die nur die dunklen Seiten unserer Zeit sehen wollen, und ermutigte dazu, in großer Treue zum überlieferten Glauben gleichzeitig diesen Glauben und seine schriftlichen Quellen «im Licht der Forschungsmethoden und der Sprache des modernen Denkens zu untersuchen und zu deuten».

Die Unterscheidung zwischen unwandelbarer Wahrheit und ihren historisch-wandelbaren Erscheinungen ist freilich nicht so einfach zu treffen. Sie bedarf des suchenden Ringens, der Bereitschaft zum Hören, zum Dialog, auch zur Veränderung. Sie bedarf zugleich der Festigkeit und Treue zum bleibend gültigen Wesentlichen, und dazu der Weisheit, zwischen dem Wesentlichen und dem Wandelbaren zu unterscheiden. Genau hier, in diesem Vorgang der Unterscheidung ist der «Dialog der Kulturen» von großer Hilfe, können wir doch voneinander lernen, wie wir mit diesen urmenschlichen Fragen in rechter Weise umgehen sollen.

III.

So darf ich in meinem dritten und letzten Teil zwei Felder nennen, auf denen sich der «Dialog der Kulturen» bewähren kann und soll.

1. Unsere Religionsgemeinschaften haben einen ganz bestimmten historischen Anfang, auch wenn sie in Gottes Ewigkeit ihren Ursprung haben. Es gehört zu den spannendsten Aufgaben des Dialogs, nach den Wegen der konkreten «Inkulturation» der Religionen zu fragen: Wie hat sich das Christentum ausgebreitet, wie der Islam? Wie haben sie sich gesellschaftlich, politisch «verwirklicht»? Wie hat sich das Verhältnis von religiöser und politischer Autorität entwickelt? Welche Einflüsse aus anderen Kulturen sind hier wirksam geworden? Um nur wenige Beispiele zu nennen: Die Armenier feiern heuer 1700 Jahre seit der Christianisierung Armeniens. In all den Stürmen seiner langen Geschichte ist die Verbindung von armenischer Identität und christlicher Religion in diesem kleinen aber bewundernswerten Volk unerschütterlich geblieben. Anders waren die Geschehnisse

der «Apostolischen Kirche des Ostens»², die man zutreffender auch die *persische Kirche* nennen kann: Sie erlebte «einen gewaltigen Aufschwung, trotz heftigster Verfolgungen seitens der Vertreter der offiziellen Staatsreligion, des Mazdaismus, und dehnte sich im Laufe der Jahrhunderte bis nach China, Tibet und Indien aus. Ohne Übertreibung darf man sie als die Kirche der Märtyrer, Missionare und Mystiker bezeichnen. Nach einer langen Periode ständiger Ausdehnung und Bekehrung zahlreicher Stämme, darunter auch vieler mongolischer und arabischer Völkerschaften, folgte mit dem Siegeszug des Islam der langsame und unaufhaltsame Niedergang.»³

In einer Zeit, die vor lauter Eile und Hektik das Gedächtnis zu verlieren droht, ist es ein wichtiges Element des «Dialogs der Kulturen», die *memoria* zu pflegen und sich geschichtlicher Zusammenhänge bewusst zu werden, um auch die Gegenwart besser zu verstehen. Ich habe meine erste Dissertation über den Jerusalemer *Patriarchen Sophronius* geschrieben, der im Jahre 638, im 16. Jahr der Higra, die Stadt Jerusalem dem *Kalifen 'Umar* übergeben musste. Es bewegt mich heute noch, diese welthistorische, bis in die Gegenwart prägende Stunde studiert zu haben.⁴

Schwieriger als das Studium der Geschichte ist die Unterscheidung, was in dieser Geschichte gute, was weniger gute Entwicklungen waren, wo Wesentliches der Religion, des Auftrages Gottes vergessen oder sogar veratet wurde. So schwer es ist, im Urteil über die Geschichte gerecht zu bleiben, so unerlässlich ist es, ehrlich und offen mit der Geschichte, mit Hell und Dunkel umzugehen. *Papst Johannes Paul II.* hat einen solchen Rückblick auf die christliche Geschichte im vergangenen Jahr gewagt, er hat die Frage gestellt: «Wo sind wir vom Willen Gottes abgewichen, wo sind wir Gott untreu geworden?» Und der Papst lädt zur «Reinigung des Gedächtnisses» ein, ohne die wir, so sagt er, nicht gut in die Zukunft gehen können. Jesus Christus hat gesagt: «Die Wahrheit wird euch frei machen» (Joh 8,32). Wir brauchen die Wahrheit über die Geschichte nicht zu fürchten, weil Gott wahrhaftig, aber auch barmherzig ist. Nur die Lüge brauchen wir zu fürchten.

2. Im «Dialog der Kulturen» geht es heute mehr und mehr um die großen sittlichen Fragen. In der globalisierten Welt sind die Probleme und Herausforderungen ebenfalls global: das technische und wissenschaftliche Wissen und Können ist weltweit abrufbar. Wir können heute viel mehr als wir dürfen. Unsere technischen Möglichkeiten sind schneller gewachsen als unsere sittliche Fähigkeit, damit richtig umzugehen. Die Atomenergie, die Gentechnologie erfordern hohe sittliche Verantwortung. Doch spielen gerade hier große wirtschaftliche Interessen eine mächtige Rolle. Die Gefährdung der Umwelt bedroht alle Menschen auf Erden. Keiner, auch

kein Land ist heute mehr eine Insel. Wir können nur *gemeinsam* den Weg gehen. Dazu sind vor allem, so scheint mir, zwei Dinge erforderlich: die Bildung des persönlichen Gewissens und, damit verbunden, das Prinzip Verantwortung.

Es ist wohl Gemeingut unserer Religionen, dass Gottes Gesetz dem Menschen ins Herz geschrieben ist. Er lernt es nicht nur «von außen», sondern weiß darum «von innen». Das II. Vatikanische Konzil hat das sehr schön formuliert: «Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes! Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, *dem zu gehorchen* eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird.»⁵

Je komplexer unsere Welt wird, je höher die ethischen Anforderungen werden, desto wichtiger ist es, das Gewissen zu schärfen, seine Stimme zu hören. In der westlichen modernen Philosophie, aber auch im gängigen Alltagsverständnis wird das Gewissen oft als ganz subjektive, rein persönliche Angelegenheit gesehen: es wird dann leicht zum Deckmantel des Individualismus, der sich selber zur Norm macht. In Wirklichkeit ist das Gewissen zwar, wie das II. Vatikanische Konzil weiter sagt, «die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist»⁶, aber gerade diese Stimme im Innersten des Herzens ruft zu dem, was für alle wahr und gültig ist. Wenn mein Gewissen mich rügt, weil ich meinen Nächsten belogen oder betrogen habe, so weiß ich zugleich: wer immer der Andere ist, auch er hört, wenn sein Gewissen nicht stumpf geworden ist, dieselbe Stimme Gottes in seinem Herzen: Du sollst nicht lügen! Wehe einem Volk, einem Land, in dem die Stimme des Gewissens niedergedrückt wird. Wir haben im Nationalsozialismus und im Kommunismus gesehen, welche menschenzerstörende Wirkung Ideologien ohne Gott haben, die im Menschenherzen die Stimme Gottes zu töten suchten. Wir sehen heute die Gefahr einer globalen Zivilisation, die glaubt, nur auf materiellen und technischen Gütern aufbauend, «das Wohl des Menschen unter Ausschaltung Gottes, der das höchste Gut ist, verwirklichen zu wollen.»⁷

Gerade unsere so rasant sich wandelnde Zeit braucht besonders dringend «gewissenhafte» Menschen, die bereit sind, Verantwortung zu übernehmen und zu tragen. Der große jüdische Philosoph *Hans Jonas* hat eine Ethik für die heutige technologisch so mächtige Zeit unter das «Prinzip Verantwortung» gestellt.⁸ Im Dialog der Zivilisationen geht es auch darum, *gemeinsam die Verantwortung* für unser heutiges Wissen und Können zu übernehmen. Das erfordert neben dem Hören auf die Stimme des Ge-

wissens auch die *Sachkompetenz*. Die Dinge «sachgerecht» tun, in der dem jeweiligen Sachbereich angemessenen Weise. Der Kommunismus hat versucht, Ideologie an die Stelle von Sachkompetenz zu setzen, das Resultat war entsprechend katastrophal. Medizin, Wirtschaft, Politik haben ihre je eigenen Gesetzmäßigkeiten, die es zu achten gilt und die über die Grenzen von Kulturen und Religionen hinaus gültig sind, die aber eine gemeinsame Grundlage in der göttlichen Ordnung haben. Wo Medizin, Wirtschaft, Politik diese göttliche Ordnung als ihre Grundlage vergessen oder gar ablehnen, dort werden sie schon bald zu einer auch dem Menschen schadenden, zerstörerischen Medizin, Wirtschaft und Politik.

Gerade in diesem letzten Punkt sehe ich eine besondere Chance des «Dialogs der Kulturen». Stößt nicht die Medizin in den Ländern des Westens an die Grenzen ihrer technologischen Maßlosigkeit, während in anderen Teilen der Welt nicht einmal die notdürftigste medizinische Versorgung möglich ist? Stößt die globalisierte Wirtschaft nicht an die Grenzen ihrer Maßlosigkeit, die immer mehr nach einem gerechteren Ausgleich, einer größeren Mitbestimmung aller statt einer Monopolisierung in wenigen Händen ruft? Die Herausforderungen sind uns allen gemeinsam, sie bedürfen der gemeinsamen Antworten. Wir müssen, wie *Präsident Khatami* 1999 vor der UNESCO gesagt hat, «von der Phase der negativen Toleranz in die Phase der gegenseitigen Hilfe eintreten ... Man muss die Anderen nicht nur tolerieren, man muss mit ihnen auch zusammenarbeiten».

Lassen Sie mich dies zum Schluss auch auf die besondere Gruppe anwenden, der die Zukunft gehört: die Jugend. Welches Beispiel werden wir, die Erwachsenen, die religiösen Leiter, die Politiker, die Erzieher, der Jugend geben? Wenn wir die Herausforderungen unserer Zeit nicht in einem ehrlichen und offenen Dialog angehen, besteht die Gefahr, dass die jungen Menschen sich skeptisch und enttäuscht von der Religion abwenden, wie dies in Europa nach dem Drama der endlosen Religionskriege geschah. Der europäische Atheismus, der so viel Leid über die Welt gebracht hat, war auch eine Folge der Machtkämpfe der Religionsparteien. Erst eine religiöse Erneuerung aus den Quellen des Gebets, der Mystik, der gelebten Nächstenliebe, erst glaubwürdige Zeugen und Vorbilder haben der jungen Generation wieder den Zugang zur Religion geöffnet. Es ist uns gemeinsam zu glauben, dass wir einmal vor Gott Rechenschaft ablegen werden müssen über das, was wir getan oder zu tun verabsäumt haben. Möge Gott der Allmächtige und Barmherzige uns helfen, dass wir nach den großen Vorbildern unsere Religion als *Dienst* und als Hingabe vor Gott und für die Menschen leben, als Gottesliebe, die sich auf alle Menschen erstreckt, wie ein *al-Hallog*⁹, ein *Rumi*¹⁰, wie eine *Mutter Theresa* sie gelebt haben. Dann werden wir auch der Sendung treu sein, die uns – in je verschiedener Weise – von Gott und für die Menschen aufgetragen ist.

ANMERKUNGEN

¹ S.M. KHATAMI, *Religiosität und Modernität*, Heidelberg 2001, 12 f.

² Vgl. W. BAUM – D.W. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000.

³ G. BUNGE, Einleitung zu: RABBAN JANSEP HAZZAYA, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jh.*, Trier 1982, 1 f.

⁴ Vgl. mein Buch: *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.

⁵ *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* «Gaudium et spes», Art. 16.

⁶ Ebd.

⁷ JOHANNES PAUL II., *Botschaft zum Weltfriedenstag 2001*.

⁸ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

⁹ Vgl. ANNEMARIE SCHIMMEL, *Al-Halladsch – «O Leute, rettet mich vor Gott». Texte islamischer Mystik*, Freiburg/Br. 1985.

¹⁰ Vgl. dies., *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers*, München 1978.

KARL-JOSEF SCHIPPERGES · AACHEN

TOLERANZ UND LIBERALE GESELLSCHAFT

*Vom rechten Maß zwischen liberalistischer Indifferenz
und fundamentalistischer Intoleranz*

Liberalismus, Pluralismus, Toleranz

«Der heutige Mensch glaubt nichts mehr wirklich und kann darum alles glauben. Die extreme Glaubenspaltung (im Religiösen, Politischen, Wirtschaftlichen, Sozialen und Philosophischen) ist, trotz verzweifelter Gegenversuche, das Signum unserer Zeit».¹

Diese Situation ist nicht neu. Sie hat eine lange Vorgeschichte. Von Renaissance und Humanismus über Aufklärung, Revolution und Liberalismus zieht sich wie ein roter Faden das Thema der Emanzipation, der Autonomie, der Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung durch die Geschichte der Neuzeit. Die Theonomie des Mittelalters wird ersetzt durch die Autonomie der Neuzeit, der Autonomie des Menschen, der die eigene Vernunft «als letzte Wahrheits- und Sittlichkeitsnorm» allein anerkennt.² Freiheit, Aufklärung, Fortschritt, Selbstbewusstsein und Selbstsicherheit sind die Kennzeichen der «offenen Gesellschaft»,³ in der wir heute leben.

Die Sicherheit der Wahrheit wird bereits erschüttert durch die Konfessionsbildung im 16. Jahrhundert, dann aber auch durch die Entdeckungen der Naturwissenschaften – besonders durch Kopernikus und Galilei – und schließlich durch die Geschichts- und Sozialwissenschaften.⁴ Der Mensch, das ist das Ergebnis, ist nicht der Mittelpunkt der Welt, seine Erkenntnisse sind nicht eindeutig wahr, sondern wandelbar, abhängig von der jeweiligen historischen Situation. Das historische Denken, der Historismus, führt in den «haltlosen Abgrund des Relativismus», der zwar alle Weltanschauungen versteht, aber keine mehr hat.⁵ In der Aufklärung, die allein den obersten Richterstuhl der menschlichen Vernunft anerkennt, führt dieser Relativismus zur Auflockerung des dogmatischen Denkens,

KARL-JOSEF SCHIPPERGES, Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955; bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er an einem Gymnasium und am Historischen Institut der Technischen Hochschule Aachen.

zur Freigeisterei und zur Toleranz im Sinne Lessings, für den Toleranz nur eine «Kompromissformel»⁶ ist. Wer an dem Glauben an den einen Gott festhält, muss – nach Hume – anderen Religionen gegenüber als intolerant gelten⁷. Das Ergebnis ist Agnostizismus und Indifferenz in religiösen Fragen, denn jeder kann und soll nach seiner Fassung selig werden. «Als Kern der Religion verbleibt hier im Endeffekt nur noch die Moral».⁸ Man versteht das Jahrhundert der Glaubenskriege nicht mehr, in dem die Konfession ein Bekenntnis zu einer Wahrheit war, für die man bereit war, in den Tod zu gehen. Aus ihrer Selbstgewissheit heraus wird die Vernunft gegenüber dem Glauben intolerant. Für Goethe muss Toleranz «zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen».⁹

Diese religiöse Indifferenz führt sodann im Zeitalter des Liberalismus zum Pluralismus der Meinungen, der Lebensstile und der Wertsysteme. Moral ist kein gemeinsam verbindliches Gut mehr, sie ist individualisiert, je nach Bedürfnis zusammengebaut. Der Maßstab für gut und böse liegt im Individuum. Der unersättliche Appetit auf Freiheit empfindet jede Einschränkung als Willkür und als Tyrannei.¹⁰ Alles ist erlaubt, alles ist möglich, alles wird geduldet. Die Toleranz ist grenzenlos geworden im Zeitalter der postmodernen Beliebigkeit.

Die Suche nach neuen Sicherheiten

Inzwischen ist aber die Neuzeit – wie Guardini bereits 1950 prognostizierte – an ihr Ende gelangt.¹¹ Die beiden Weltkriege sowie die industrielle und technische Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, wie unsicher der Boden ist, auf dem wir stehen. Die Aufklärung und ihre rationale Selbstsicherheit ist endgültig zu Ende. Wir sind an der Grenze unserer Sicherheit, aber noch nicht an der Grenze des Machbaren angekommen.¹² Der Fortschritt der Naturwissenschaften ist weder aufzuhalten noch zu kontrollieren. Zudem wissen wir, dass die negativen Folgen für das ökologische System nicht mehr zu übersehen sind. Die von der Informatik beherrschte Welt ist unübersichtlich und komplex geworden.

Diese Grenzerfahrung, auf dem Hintergrund eines ausufernden Pluralismus der Meinungen und der Werte, führt schließlich zu Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Auf dem Supermarkt der Meinungen und Überzeugungen, wo das Angebot übergroß ist, wird die «Konfession zur Präferenz», «zu einer Meinung unter Meinungen»¹³. Das Ergebnis kann dann wohl, an der Oberfläche, ein befreiendes Gefühl angesichts der unendlichen Wahlmöglichkeiten sein. Im Grunde aber bleibt das Gefühl der Angst. «Die Unendlichkeit des Möglichen ängstigt, weil sich in ihr das Individuum nicht richtig entscheiden kann.»¹⁴

So fordert die liberale Gesellschaft mit ihrem pluralem Angebot und mit ihrer grenzenlosen Toleranz die Intoleranz geradezu heraus. Wenn die Unsicherheit zu groß wird, sucht der Mensch nach neuen Sicherheiten und festen Wertstrukturen. Der «total tolerante Mensch» ist «ipso facto jemand, für den es Wahrheit nicht gibt, ja, der letztlich vielleicht selbst ein nihil, ein Nichts, ist. Und das ist der Boden, auf dem Fanatiker gedeihen.»¹⁵ Ein konsequenter Relativismus hat zur Folge, dass eine allgemeine Verständigung darüber, was richtig und zu tun ist, unmöglich wird. Willkür und Beliebigkeit sind die Folgen, aber auch Konflikte werden unvermeidlich. Extremer Relativismus und Pluralismus erzeugen Unsicherheit und führen in eine Identitätskrise.

Sicherheit kippt somit um in Unsicherheit, pluralistische Liberalität schlägt um in Fundamentalismus¹⁶ und in die Sucht nach irrationalen Experimenten, wie dies in der Anziehungskraft des modernen Sektenwesens zum Ausdruck kommt. Der mündige Bürger und der aufgeklärte Rationalist, der stolz ist auf seine Freiheit, verlangt nach autoritärer Führung, weil er unsicher geworden ist.

Der Fundamentalismus als Abwehrmechanismus gegen die Identitätskrise ist ein typisches Phänomen der Moderne und hat viele Gesichter, nicht nur das des Islams. Wo allgemeine Sinnleere herrscht, kann vor allem der Totalitarismus in der Gestalt von «politischen Religionen»¹⁷ dem Menschen ein geschlossenes Weltbild anbieten, wie dies im Kommunismus, im Faschismus und im Nationalsozialismus geschehen ist. Mit manichäischem Gehabe wurde die Welt eingeteilt in Faschisten und Antifaschisten, wobei alles verteufelt wurde, was der eigenen Ideologie nicht entsprach.¹⁸ Die Trennung von Religion und Politik, die seit dem 16. Jahrhundert die Geschichte der Neuzeit geprägt hat, wird hier – in säkularisierter Form – wieder aufgehoben, so dass mit Fug und Recht von einer politischen Religion gesprochen werden kann.

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Ende des West-Ost-Konfliktes ist aus der bipolaren eine multipolare und multikulturelle Weltstruktur geworden. In der Folge sind auf dem Boden und im Einflussbereich der ehemaligen Sowjetunion, aber auch anderswo in der Welt, nicht zufällig die verschiedensten Formen von Nationalismen, Regionalismen und ethnischen Gruppen entstanden, die die bisherigen ideologischen durch ethnische und kulturelle Konfliktherde ersetzen.¹⁹ Hinzu kommt, dass diese neuen politischen Bewegungen, im Protest gegen die zunehmende globale Einheitskultur, aus Angst vor dem Verlust ihrer Identität, in der eigenen Tradition Schutz und Halt suchen. Verstärkt wird diese Entwicklung durch die neue, weltweite Migrationsbewegung, die eine multikulturelle Gesellschaft zu schaffen im Begriffe ist, wobei die unterschiedlichsten Kulturen aufeinandertreffen, was mancherorts als Bedro-

hung empfunden wird. Regionale politische Konflikte werden zudem noch verschärft durch religiöse – teilweise fundamentalistische – Motive, wie dies etwa in Nordirland, im ehemaligen Jugoslawien, in Algerien und im Vorderen Orient der Fall ist.

Das Ergebnis ist eine fundamentalistische Intoleranz und ein religiös-politischer Fanatismus, die wesentliche Werte unserer Kultur in Frage stellen. Der säkularisierten Gesellschaft gelingt es nicht, die Religion zu verbannen. Sie zeigt sich heute in einer radikalisierten Form, die eine reale Bedrohung darstellt. Die Religion, einst *instrumentum regni*, ist nun wiederum zum *instrumentum politicum* geworden.

Intoleranz in der liberalen Gesellschaft

Aber auch die liberale Gesellschaft des Westens ist nicht so tolerant wie auf den ersten Blick erscheinen mag. Eine besonders gefährliche, wenn auch versteckte Form von Intoleranz wird sichtbar in der Gestalt der «Tyrannei der Mehrheit», auf die Tocqueville bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hingewiesen hat. Obwohl die moderne Demokratie weder psychischen noch moralischen Druck kennt und jeder Bürger seine Wahl frei treffen kann, ist der Druck der öffentlichen und der durch die Medien veröffentlichten Meinung so groß, dass nur wenige freie Geister es sich erlauben, eine eigene Meinung zu vertreten, ohne Angst zu haben, als Sonderling verschrien zu werden.²⁰

Neben der Tyrannei der Mehrheit gibt es aber auch eine Tyrannei der Minderheit, die nicht weniger einflussreich und gefährlich ist. Es sind dies «intensive Minderheiten», die sich aktiv engagieren, entscheidenden Einfluss gewinnen und die schweigende Mehrheit zu verdrängen vermögen.²¹

Eine ebenso große Gefahr für die moderne Demokratie ist die wachsende Indifferenz in der Massengesellschaft, auf die Tocqueville ebenfalls bereits aufmerksam gemacht hat, indem er Individualismus und pragmatischen Materialismus als die Krankheiten des demokratischen Zeitalters prognostiziert hat. Das soziale Beziehungsgeflecht löst sich auf, die Mobilität nimmt zu, die soziale Kontrolle greift nicht mehr. In einer solchen atomisierten und anonymen Gesellschaft zieht sich jeder ins seine Häuslichkeit zurück und genießt die Genüsse des Augenblicks.²² Verloren geht dabei der Bürgersinn und das Interesse für das Ganze der Gesellschaft, Kompromissbereitschaft und Toleranz werden bedroht. Man denkt exklusiv und entrüstet sich über Andersdenkende. Selbstverantwortung wird abgelehnt. Die Gesellschaft und das System sind schuld an den Missständen, die beklagt werden.²³

In einer so verstandenen liberalen Gesellschaft, in der es keine gemeinsamen, von allen akzeptierten Grundwerte mehr gibt, in der alles subjektiv, ohne Anspruch auf Gültigkeit, beurteilt wird, da führt Freiheit zur

Permissivität, und Emanzipation wird verstanden als Recht auf Selbstverwirklichung im Sinne von Durchsetzung der eigenen Interessen, auch der Gruppeninteressen. Die Ellenbogengesellschaft triumphiert.

Die Folgen sind dann aber auch, dass der Respekt vor dem Mitmenschen abnimmt. Aus einer mangelnden Sensibilität, Konsens- und Dialogbereitschaft wird schließlich Dialogverweigerung. Es entsteht ein Klima von Aggressivität und Gewalt, das inzwischen nicht mehr zu übersehen ist. Es beginnt mit Unduldsamkeit im Generationenkonflikt, mit Intoleranz gegenüber Minderheiten, mit Kinderfeindlichkeit und mit Kritik an den Kirchen. Und es endet mit einem aggressiven Moralismus derer, die allein die gerechte Sache zu vertreten meinen. Hierher gehört dann auch das moderne Phänomen der «political correctness», eine Bewegung, der es zunächst nur um den Abbau von Diskriminierung – vor allem von Minderheiten – geht, die dann aber mit Tabuisierung gewisser Themen und entsprechender Sprachregelung, praktisch eine Zensur und damit ein Klima der Intoleranz erzeugt.

In all diesen Fällen haben wir es zu tun mit einer mangelnden Fähigkeit und Bereitschaft, sich hineinzusetzen in die Situation seiner Mitmenschen. Die Ursachen liegen in einem ausufernden Pluralismus und Relativismus. Wenn alle Werte gleichwertig werden, sind sie auch bald gleichgültig. Dies aber bedeutet eine ernste Gefahr für das demokratische System. Wenn nichts absolut wahr ist, wenn alle Werte nur kulturell bedingt sind und sich im Laufe der Geschichte wandeln, dann muss dies auch gelten für die demokratischen Werte von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, für das Mehrheitsprinzip, für die Menschenrechte und für den Respekt vor Minderheiten. Wenn alles zur Disposition gestellt werden kann, dann führt der konsequente Relativismus zur Zerstörung der demokratischen Prinzipien.²⁴

Die Frage, wie zwischen absolutistischem Wahrheitsanspruch und relativistischer Indifferenz ein vernünftiger und akzeptabler Weg der Toleranz gefunden werden kann, erscheint somit lebensnotwendig auch für den Fortbestand der Demokratie, in der einerseits Kompromissbereitschaft, Mitleid und Mitgefühl, zumal gegenüber Minderheiten zunehmen und die Todesstrafe abgeschafft wird,²⁵ in der andererseits aber auch Fanatismus und Brutalität zunehmen. Die pluralistische Demokratie verteidigt das Prinzip der Toleranz und produziert zugleich rivalisierende Fanatismen.²⁶

Religiöse und politische Toleranz

Auf der Suche nach Lösungsperspektiven ist zunächst prinzipiell zu unterscheiden zwischen religiöser und gesellschaftlich-politischer Toleranz. Jede religiöse Überzeugung beinhaltet einen unverzichtbaren Wahrheitsan-

spruch. Toleranz kann unter dieser Voraussetzung nur bedeuten, dem Andersgläubigen mit Respekt zu begegnen, ihn zu dulden und zu ertragen um der – trotz aller Unterschiede – immer vorhandenen Gemeinsamkeiten willen. Einen solchen Wahrheitsanspruch kann es in der Wissenschaft und im gesellschaftlich-politischen Leben nicht geben. Dort besitzt niemand die Wahrheit, der man sich nur durch ständiges Suchen nähern kann. Dort kann die Meinung des Anderen nur akzeptiert, respektiert, diskutiert oder mit logischen Argumenten bestritten werden. Dort erhält der Pluralismus auch eine andere Bedeutung. Während der religiös-weltanschauliche Pluralismus für das vor der Entscheidung stehende Individuum zu Unsicherheit und Orientierungslosigkeit führt, also eine Gefahr darstellt, ist der politische Pluralismus unvermeidlich und gehört zum Wesen jeder liberalen Demokratie, stellt also einen positiven Wert dar. Dort herrschen offene Diskussion und eine echte «Streitkultur».

Die Kardinaltugend der Temperantia

Die klassische Staatsphilosophie kennt – seit Platon und Aristoteles – die vier Kardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Mäßigung. Toleranz, die einen echten moralischen Wert darstellt, gehört in diesem System zur Tugend der Temperantia. Sie verkörpert die Tugend des Maßes. Sie ist also weit mehr als ein liberalistisches Geltenlassen von allem und jedem.

Toleranz ist eine Tugend, denn sie ist ein «Sieg über die Leidenschaften»²⁷ und gehört somit zur Tugend der Selbstbeherrschung. Es ist eine Haltung, die in der Mitte liegt zwischen Indifferenz und starrem Dogmatismus. Damit wird jeder ethische Rigorismus ausgeschlossen und erst recht jeder ideologische Fanatismus, der von Natur aus exklusiv ist und – wie aus der Politik moderner Ideologien abzulesen ist – höchstens aus taktischen Gründen einen provisorischen Kompromiss akzeptiert.²⁸ Toleranz aber ist ein Wesenselement und eine tragende Säule des demokratischen Systems. Sowohl Intoleranz als auch Indifferenz gefährden das Gefüge der liberalen Gesellschaft.

Neben der Toleranz gehört zu den wesentlichen Werten der demokratischen Gesellschaft auch die Freiheit. Der zunehmende Pluralismus hat zur Folge auch eine Zunahme der freien Meinungsäußerung, die prinzipiell alles in Frage stellen kann. Wenn dies aber konsequent geschieht, führt dies zu einem Chaos von sich widersprechenden Meinungen, zum Angriff auch auf die Freiheit des Anderen und damit zum Zusammenbruch des Systems. Deshalb erfordert die Freiheit ihre «eigene Disziplin», sie verlangt «Zurückhaltung, Toleranz und Geduld».²⁹ Toleranz und Freiheit können nicht grenzenlos sein.

In der demokratischen Gesellschaft ist Toleranz «die Kardinaltugend»³⁰ und der Prüfstein für alle anderen demokratischen Werte. Denn in der Demokratie gilt das Prinzip der Gleichheit, das sich auf alle Lebensstile und auf alle Werte ausdehnt. Niemand kann seine eigene Moralvorstellung für alle verbindlich durchsetzen, man kann niemandem vorschreiben, wie er zu leben hat und wie er sein Glück verwirklichen will. Unter diesen Voraussetzungen ist die Toleranz die «zentrale Tugend»³¹, die Tugend des Maßes, die eine zügellose Auseinandersetzung und damit die Anarchie verhindert.

Toleranz ist somit alles andere als eine «lässige Toleranz», wie sie sich in der postmodernen Beliebigkeit durchzusetzen scheint. «Von ihrem Ursprung her» muss sie vielmehr «als Kraftakt und nicht als Kompromissformel»³² im Sinne Lessings und der Aufklärung verstanden werden. Zu diesem «Kraftakt» gehört vor allem eine mit der Toleranz eng zusammenhängende Sekundärtugend: der Respekt, der sich vor allem in der Duldung von Minderheiten zeigt.

Die Duldung der Minderheit ist in der modernen Demokratie selbstverständliche Praxis. Im parlamentarischen System gilt das Mehrheitsprinzip. Dies ist aber nur ein formales Prinzip, es berührt nicht die materialen Werte. Aus pragmatischen Gründen entscheidet die Mehrheit, aber sie respektiert die Meinung der Minderheit, so wie die Minderheit die Entscheidung der Mehrheit akzeptiert, auch wenn sie inhaltlich mit ihr nicht einverstanden ist.³³ Voraussetzung ist freilich, dass beide Seiten vernünftige und sinnvolle Lösungen vorschlagen, dass also nicht das Recht auf der einen und das Unrecht auf der anderen Seite steht.

Der Schutz der Minderheit ist aber nicht nur im parlamentarischen System von Bedeutung. Die historische Erfahrung lehrt, dass Mehrheiten immer zu Intoleranz und Tyrannei neigen und Minderheiten ein Recht auf Respektierung ihres Standpunktes und auf Toleranz anmelden. Haben diese dann aber einmal ein gewisses politisches Gewicht erlangt, verlangen sie volle Anerkennung und neigen dazu, ihre Vorschläge als allgemein verbindlich durchzusetzen.³⁴

Daher gehört der verfassungsmäßig abgesicherte Schutz von Minderheiten, vor allem der Minderheiten, die als religiöse oder ethnische Kleingruppen nie eine Chance haben, die Mehrheit zu erlangen, zu den Grundprinzipien der Demokratie.³⁵ Toleranz, Zusammenarbeit und gegenseitiger Respekt sind selbstverständliche Voraussetzungen dafür, dass ein gemeinsames Leben in einer pluralistischen Gesellschaft gelingt.³⁶

Dialogbereitschaft

Zu den Grundvoraussetzungen gesellschaftlichen und politischen Lebens in der pluralistischen Gesellschaft gehört sodann eine weitere Sekundär-

tugend, die aus der Toleranz erwächst, die Dialogbereitschaft. Gerade das politische Leben sollte lehren, dass niemand die volle Wahrheit besitzt, dass jede Wahrheit «unvollkommen» ist und dass es auch immer einen «Wahrheitssplitter im Irrtum» gibt. Wahrheit ist im Menschen immer begrenzt anwesend. Davon lebt menschliche Toleranz.³⁷

Die Wirklichkeit sieht freilich oft ganz anders aus. Vor allem in der politischen Diskussion – auch der parlamentarischen Demokratie – geht es doch meist darum, den eigenen, ideologisch gefestigten Standpunkt durchzusetzen und den Gegner zu besiegen. Auf der Strecke bleibt dabei die Gesprächsbereitschaft, das aufmerksame Zuhören, die Fähigkeit, die Position und die Argumente des Gegners zu verstehen und zu respektieren, ohne dabei wesentliche Elemente der eigenen Identität zu verlieren. Vergessen wird dabei, dass im demokratischen System die Opposition ein konstitutives Element darstellt und nicht etwa ein lästiger Gegner ist oder gar ein Feind.³⁸

Hier werden notwendige demokratische Werte sichtbar, die eng mit der Toleranz zusammenhängen und die für das Gelingen der Demokratie von fundamentaler Bedeutung sind: die Partizipation im Sinne einer engagierten Teilnahme, die Kompassion, die mit dem Anderen fühlt und leidet, sowie die Kommunikation, die bereit ist zum Dialog und zum Konsens, ohne die eine pluralistische Demokratie nicht funktionieren kann. In der Diskussion entfaltet sich zwar eine Überzeugungskraft, die aber nicht darauf zielt, den Gegner niederzukämpfen, sondern die eine maßvolle, auf Konsens bedachte Veränderung anstrebt. Ein politisches System, in dem nur rationalistisches Kalkül, individualistisches oder gar ideologisches Wunschdenken herrscht, kann nicht lange überleben.³⁹

Auf dem Hintergrund einer solchen Partizipations- und Kommunikationsfähigkeit muss der Wille stehen, den Partner zu verstehen, «das Anderssein des anderen auf sich zu nehmen»⁴⁰, sich hineinzusetzen in die fremde Situation, sich an ihre Stelle zu setzen, um sie sich anzueignen. Notwendig ist also die Fähigkeit der Empathie, der mitfühlenden und einführenden Leidenschaft.

Freilich hat auch das Verstehen seine Grenzen, niemand vermag sich vollständig in die Lage seines Mitmenschen zu versetzen, weil jeder seinen eigenen Standpunkt und seine eigene Geschichte hat. Es gibt immer «ein letztes Nichtverstehenkönnen ... der Mentalität eines anderen ... eine letzte Fremdheit, die ... nur in Liebe, in Geduld, also in Toleranz hingenommen werden kann. Denn eigentlich verstehen kann man nur das, was man als das eigene sich selber aneignen kann.»⁴¹

Daher hat die christliche Tugend der Demut auch im politischen Raum ihren Platz. Ohne sie «kann die Demokratie die Toleranz, die sie fordert, kaum aufrechterhalten».⁴² Denn Demut fordert auf zur Selbst-

kritik, zum Abbau von Vorurteilen und Feindbildern, zur Einsicht, dass auch der politische Gegner nicht nur das Recht hat, seine Meinung zu äußern, sondern dass er überhaupt Recht haben kann, dem man sich zu beugen hat, dass man also darauf verzichtet, dem Anderen partout seine eigene Meinung aufzuzwingen.

Kompromissbereitschaft

Damit gelangt ein zentraler Punkt der demokratischen Kultur ins Blickfeld: die grundsätzliche Bereitschaft zu einer friedlichen Konfliktlösung, also der Kompromiss, der nicht nur ein taktisches Nachgeben sein will, sondern von der Einsicht getragen ist, dass auch die Position des Gegners – wenigstens in einigen Teilen – akzeptable Lösungsvorschläge enthält.

Nicht jeder Kompromiss ist ein «fauler Kompromiss», eine «opportunistische Anpassung»⁴³, ein taktisches Nachgeben, das nur eine falsche Harmonie schafft. In der römischen Rechtssprache bedeutet *com-pro-mittere*, sich das gegenseitige Versprechen geben, die Entscheidung einem Schiedsrichter zu überlassen. Für beide Parteien handelt es sich also um einen «beiderseitigen Teilverzicht» und um eine «Verständigung auf das jeweils Mögliche». Somit zeigt der Kompromiss «einen hohen positiven Wert», «eine hohe sittliche Leistung», die dem faulen Kompromiss eben nicht eigen ist, da dieser «gerade durch den Mangel an sittlicher und politischer Anstrengung» gekennzeichnet ist.⁴⁴

In der modernen pluralistischen Gesellschaft ist der Kompromiss nicht nur eine Notwendigkeit, sondern eine «Tugend»⁴⁵ ein «Wert» und nicht nur ein «notwendiges Übel», er ist «die eigentliche Alternative zu Diktatur und Gewaltdenken»⁴⁶, die gerade nicht bereit sind, den Standpunkt des Gegners zu respektieren und die jede Diskussion ablehnen.

Aber der Kompromiss ist nicht nur ein politischer, sondern auch ein sittlicher Wert. Er hat etwas zu tun mit der Empathie, die ein Mit-Leiden und Mit-Fühlen erfordert. Im Kompromiss zeigt sich der «Respekt und die Achtung für den Andersdenkenden»⁴⁷, ein «Geist der Zusammenarbeit, Gegenseitigkeit und des gemeinsamen Ringens», vor allem aber auch die «Achtung vor der Mannigfaltigkeit der menschlichen Gewissen, Wahrnehmungen und Absichten».⁴⁸ Denn der Pluralismus erfasst nicht nur die Pluralität der politischen Standpunkte und Meinungen, sondern auch die der philosophischen Weltbilder und Weltanschauungen. Unter diesen Voraussetzungen sind Kompromiss und Toleranz notwendige Instrumente zur Regelung der Konflikte zwischen den verschiedenen Interessen und Auffassungen. Sie setzen voraus die Tugend des Maßes, die jeden Hege-monialanspruch ausschließt.⁴⁹ Gewiss wird damit der Konkurrenzkampf nicht beseitigt, weder in der Wirtschaft noch in der Politik oder im

gesellschaftlichen Leben. Aber er darf nicht rücksichtslos geführt werden, sondern muss gezügelt werden durch Kompromissbereitschaft und im Geist der Toleranz.⁵⁰ Nur so kann der innere Friede in einer Gesellschaft gesichert werden.

Gemeinwohl

Voraussetzung für die Realisierung dieser sozialen Regeln ist allerdings «die gemeinsame Sorge um das Gemeinwohl»⁵¹, ein Begriff, der jahrhundertlang die christliche Sozialphilosophie geprägt hat, der aber im Zeitalter des Liberalismus und des Individualismus kaum noch zur Kenntnis genommen wird und im Streit der Interessen – auch der Gruppeninteressen – nicht mehr zu existieren scheint. Auch in der soziologischen Diskussion spielt er kaum noch eine Rolle.

Und dennoch kann auch die pluralistische Gesellschaft nicht nur von Konflikten leben. Auch in ihr gibt es eine gemeinsame Basis der Interessen, Ziele und Überzeugungen. Sie kann auf die Dauer nicht bestehen ohne das Wissen um gemeinsame Werte und ohne ein prinzipielles Suchen nach dem allen Gemeinsamen. Jenseits aller Gegensätze und Konflikte muss es eine gemeinsame Basis geben, müssen gemeinsame Grundwerte vorhanden sein, um die es sich lohnt, ein gemeinsames Leben zu führen.

In der politischen Philosophie der Gegenwart wird daher wieder mit allem Ernst darauf hingewiesen, dass ethische Maßstäbe gerade für die pluralistische Gesellschaft unverzichtbar sind, wenn nicht «alles der Beliebigkeit einer Pluralität» verfallen soll. Zu den gemeinsamen Grundwerten gehören «die Würde der Person, der Schutz des Lebens, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden», dann aber auch der «Respekt für Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie... der jeweils anderen Individuen und Gruppen» sowie «eine prinzipielle Solidarität füreinander und gegenüber der ihnen gemeinsamen Ordnung».⁵²

Diese ethischen Werte, die als ein gemeinsames Orientierungskonzept auch in der Verfassung verankert sein müssen, sind nur zu realisieren unter der Voraussetzung der Toleranz im strikten Wortsinn, der Bereitschaft, Positionen und Meinungen, die nicht die eigenen sind, zu dulden und zu ertragen um des inneren Friedens willen, der Bereitschaft auch zur Diskussion über die ehrliche Suche nach dem Gemeinsamen.

Damit wird aber auch die Grenze der Toleranz sichtbar. Sie liegt da, wo das Gemeinsame aufhört. Ein geordnetes Leben in einer Gesellschaft ist nur dann möglich, wenn gewisse Grundwahrheiten von niemandem in Frage gestellt werden. Notwendig ist ein gemeinsamer kompromissfähiger Handlungsspielraum und ein Konsens in den grundlegenden ethischen

Werten. Wir können in einer politischen Gesellschaft nicht leben ohne eine gemeinsame Verständigung darüber, was zu tun ist, was moralisch anständig, was gerecht ist und was wir einander schuldig sind.⁵³

Grenzen der Toleranz

Es gehört also zur grundlegenden Voraussetzung jeder menschlichen Gemeinschaft, dass nicht alles geduldet werden darf. Grenzenlose Toleranz führt zu «Agnostizismus, Relativismus, Indifferentismus und Liberalismus»⁵⁴, die in letzter Konsequenz zur Zerstörung jeder menschlichen Gesellschaft führen muss, denn dann muss auch der Kriminelle geduldet werden und der Terrorist, dessen erklärtes Ziel die Zerstörung der Gesellschaft ist. Es gibt also eine Grenze der Toleranz wie es eine Grenze der Freiheit gibt.

Auf das Paradox der Freiheit hat bereits Platon hingewiesen: «Denn die allzu große Freiheit schlägt offenbar in nichts anderes um als in allzu große Knechtschaft.»⁵⁵ Und Karl Popper, der diesen Gedanken Platons zitiert, bemerkt dazu: «Uneingeschränkte Freiheit hat das Gegenteil der Freiheit zur Folge, denn ohne Schutz und ohne Einschränkungen durch das Gesetz muss die Freiheit zu einer Tyrannei der Starken über die Schwachen führen».⁵⁶

Wie es nun aber ein Paradox der Freiheit gibt, so gibt es auch – so Popper – ein Paradox der Toleranz. «Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz». Die Toleranz muss gegen die Vertreter der Intoleranz verteidigt werden. Es muss ein Recht und eine Pflicht geben, «die Unduldsamen nicht zu dulden», denn die Intoleranz stellt sich «außerhalb des Gesetzes». Aufforderung zur Intoleranz sollte daher behandelt werden «wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels».⁵⁷

Nach den Erfahrungen mit den totalitären Systemen im 20. Jahrhundert und mit dem Scheitern der Weimarer Demokratie in Deutschland ist es besonders notwendig, auf eine solche Argumentation aufmerksam zu machen. Es muss eine Grenze der Freiheit und der Toleranz geben: «sie liegt im Gedanken einer Wechselseitigkeit der politischen Toleranz, die den Feinden der freiheitlichen Demokratie nicht das Recht gibt, diese selbst unter Benützung demokratischer Freiheiten «pseudolegal» zu beseitigen.»⁵⁸

Der Staat als Hüter der Toleranz

Hier nun aber ist der Staat als Hüter der Toleranz gefordert. Er ist nicht wertneutral, denn er hat Werte zu schützen. Und er ist auch nicht weltanschaulich neutral, denn er ist selbst das Ergebnis einer Weltanschau-

ung. Jedes politische System ist eine Weltanschauung ins Politische übersetzt. Jede Politik wird von einer Idee getragen, und jede Idee wird politisch, sobald sie versucht, in die Gesellschaft einzudringen und diese zu formen. Dies gilt ganz besonders von der Demokratie, einer Weltanschauung, die von einem bestimmten Menschenbild getragen wird und bestimmte Werte in der Politik umsetzen will.

Nun ist die moderne Gesellschaft gewiss geprägt von einem Pluralismus der Meinungen und der Weltanschauungen, und es ist gewiss auch die Aufgabe der Politik, diesen internen Pluralismus zu schützen. Aber die Politik selbst, die konkret in einem Staat gemacht wird, lässt sich nicht pluralisieren. Sie ist weder der gemeinsamen Nenner noch ein Glied in der Kette dieses Pluralismus. Auch der demokratische Staat besitzt ein Machtmonopol und ist insofern monarchisch zu nennen, als er keine Konkurrenzmacht neben sich dulden kann. Er ist für die öffentliche Ordnung verantwortlich und hat dafür zu sorgen, dass die verschiedenen Interessengruppen in Frieden und Eintracht miteinander leben. Er ist nicht einfach Vermittler, sondern Souverän. Wenn der Konflikt zwischen den Interessengruppen so stark wird, dass die öffentliche Ordnung gestört ist, hat er das Recht und die Pflicht, eine Wahl zu treffen, Partei zu ergreifen, einzugreifen, abzulehnen, zu verbieten und sich zu verteidigen. Denn eine Regierung ist wieder eine Akademie noch ein Laboratorium.⁵⁹

Hier hat das Wort von der «streitbaren Demokratie» seine Berechtigung.⁶⁰ Gewiss hat der Staat den Pluralismus zu schützen, aber auch der Pluralismus stößt an eine Grenze, er darf die Fundamente der Gesellschaft, das menschliche Zusammenleben, die staatliche Ordnung und die Einheit des Staates nicht gefährden. Vor allem aber darf der Staat durch Extremismus jeglicher Art nicht gefährdet werden, denn der Extremismus vertritt eine in sich intolerante Position und stellt sich damit «außerhalb des Gesetzes»⁶¹, ohne das keine menschliche Gesellschaft leben kann.

Der Staat kann also nicht alles dulden. Er kann nicht tolerieren, wie dies in der Vergangenheit geschehen ist, dass ein «politischer Extremismus das pluralistische System selbst in Frage stellt»⁶², indem er durch Parteiverbote totalitäre Ansprüche stellt und damit die Grundlage der Demokratie vernichtet.

Aber auch in der Gegenwart gibt es radikale Bewegungen, die prinzipiell intolerant sind und damit die pluralistische Gesellschaftsordnung gefährden. Dies gilt vor allem für den religiösen Fanatismus und den Fundamentalismus bestimmter Sekten. Grundlage für ein friedliches Zusammenleben muss auch hier eine «Sozialverträglichkeit aller Religionen» sein, das heißt der Staat kann das nicht dulden, was «rechtlich nicht anerkannt werden kann».⁶³ Und auch das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit «*Dignitatis humanae*» erkennt der weltlichen Gesellschaft das

Recht zu, «sich gegen Missbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können».⁶⁴

Die Demokratie als Idee und als politisches System hat also das Recht und die Pflicht, will sie nicht an ihrem eigenen Untergang mitwirken, sich zu wehren gegen jede Art von Extremismus und Radikalismus. Sie hat das Recht, Toleranz denen zu verweigern, die selbst «Anhänger intoleranter Ideologien und Freunde der Diktatur» sind. «Die betont antitotalitäre Wehrhaftigkeit unseres Rechtsstaates» muss somit «das ständig auszugleichende rechte Maß «suchen» zwischen Diktatur und Anarchie, zwischen Herrschaft und Freiheit».⁶⁵ Hier zeigt sich wieder die Toleranz als Tugend des rechten Maßes, der rechten Mitte zwischen den Extremen. Sie hat nichts zu tun mit einer bequemen Toleranz, die alles gelten lässt, die die Unterschiede von Gut und Böse verwischt und letztlich in Indifferenz endet.

Es bleibt dann freilich die Frage, mit welchen Mitteln intolerante Positionen bekämpft werden können und sollen. Prinzipiell gründet Toleranz auf Öffentlichkeit, und eine kritische Konfrontation der Ideen und Meinungen sollte, im Dienste der Wahrheit, in aller Öffentlichkeit stattfinden.⁶⁶ Infolgedessen wäre es unklug, intolerante Positionen in jedem Falle gewaltsam zu unterdrücken. Man sollte also zunächst versuchen, ihnen durch rationale Argumente zu begegnen und sie durch eine kritische öffentliche Meinung in Schranken zu halten.⁶⁷

Dagegen muss aber auch betont werden, dass der Rückgriff auf eine vernünftige Diskussion nicht alle Probleme löst. Die Vernunft ist nicht – wie die Aufklärung geglaubt hat – als oberste Richterin eine neutrale Instanz. Es gibt kein Urteil, das nicht bestritten⁶⁸ und von allen anerkannt wird, weil unser Wissen ein perspektivisches Wissen ist und von jedem Standpunkt aus auch andere, rationale Argumente gefunden und vorgebracht werden.⁶⁹ Und schließlich muss auch noch gesehen werden, dass die Vertreter einer intoleranten Weltanschauung nicht bereit sind, eine «rationale Diskussion» zu führen.⁷⁰ In dieser Situation hat die streitbare Demokratie das Recht und die Pflicht, auch mit Gewalt die Intoleranz zu bekämpfen, weil sie das Recht hat, die Grundwerte, auf der jede politische Ordnung ruht, zu verteidigen.

Toleranz und multikulturelle Gesellschaft

Die Toleranz wird auch in Zukunft eine notwendige politische und soziale Tugend bleiben angesichts der komplexen Probleme und der Konflikt-herde, vor der die moderne multikulturelle Gesellschaft steht. Ursache für diese Problematik ist einerseits eine weltweite Migrationsbewegung, die die verschiedensten politischen, sozialen und ökonomischen Ursachen hat,

andererseits aber auch, und davon nicht zu trennen, die Globalisierung der modernen Welt, die «mannigfachen weltweiten Verflechtungen»⁷¹, in denen wir leben, – eine Entwicklung, die von den verschiedenen Kulturen und Religionen mit Sorge verfolgt wird aus Angst vor Synkretismus und Verlust der eigenen kulturellen oder religiösen Identität.

Angeichts dieser Tatsache entsteht die Frage, ob ein «Weltethos» verwirklicht werden kann, wie dies von Hans Küng projiziert wird, oder ob es auch in Zukunft mehrere ethische und religiöse Weltentwürfe geben wird, die miteinander konkurrieren.⁷² Und damit zusammen hängt die Frage, ob es eine universale Verständigung darüber gibt, was Menschenrechte sind. Ihre Ursprünge liegen zweifellos in der griechisch-römischen Stoa und im Christentum. Sie werden in der europäischen Aufklärung formuliert. Sie gehören also eindeutig zum europäischen Kulturkreis. Ganz anders dagegen denkt die islamische und die asiatische Welt. Dort fehlen der biblische Personalismus und die Würde des Individuums, obwohl auch dort humanistische Werte existieren.⁷³ – Die Frage ist also, ob es allgemeine Menschenrechte mit einer «kulturbedingten Variationsbreite»⁷⁴ gibt, oder ob die Wesensunterschiede so groß sind, dass sie Gemeinsamkeiten kaum zulassen,⁷⁵ ob es schließlich nicht nur einen ethischen, sondern auch einen religiösen und kulturellen Pluralismus gibt, der unüberwindlich ist.

Die gegenwärtige Weltlage scheint dies zu bestätigen. Vieles deutet darauf hin, dass die Konfliktherde zwischen den Weltkulturen wachsen. Die überall zu beobachtenden Spannungen zwischen den Konfessionen und Religionen sind nicht so sehr bedingt durch dogmatische Fragen, als vielmehr durch die Unterschiede der kulturellen und ethnischen Traditionen.

Eine multikulturelle Gesellschaft, in der mehrere Kulturen friedlich miteinander leben, bringt – wenn sie überhaupt realisierbar ist – gewiss viele Möglichkeiten gegenseitiger Befruchtung und Bereicherung mit sich. Und dennoch muss vor allzu idealistischen Hoffnungen und Erwartungen gewarnt werden. «Multi-Ethnizität und Multi-Kulturalität sind bei ihren ersten Auftauchen rauhe und schneidene Kakophonien.»⁷⁶ Erst unter bestimmten Voraussetzungen scheinen sie realisierbar zu sein.

In der USA scheint das Modell einer multikulturellen Gesellschaft Wirklichkeit geworden zu sein, denn diese Gesellschaft ist «ein die ganze Welt umfassendes Mosaik». Voraussetzung für das Gelingen eines solchen Modells ist allerdings eine breite gemeinsame Basis, «eine gemeinsame Sprache und ein gemeinsamer Glaube an die Verfassung». Dies ist «die Grundlage, auf der der kulturelle Konsens» beruht, sie allein kann «kulturelle Vielfalt mit gesellschaftlicher Toleranz» verbinden.⁷⁷ Und dennoch ist auch diese Gesellschaft nicht frei von Spannungen. Vor allem das Phäno-

mene der rassistischen Intoleranz zeigt, dass der Integrationsprozess noch nicht abgeschlossen ist.

Im europäischen Raum ist eine multikulturelle Gesellschaft vorstellbar und im Rahmen der westeuropäischen wirtschaftlichen und politischen Gemeinschaft größtenteils auch bereits verwirklicht, weil hier eine wichtige Voraussetzung erfüllt ist, nämlich die Verwandtschaft der Kulturen. Die europäischen Völker verbindet eine gemeinsame Tradition mit der griechisch-römischen Antike, mit dem Judentum und dem Christentum. Sie haben eine gemeinsame kulturelle und religiöse Wurzel. Diese gemeinsame Basis behält ihre Tragfähigkeit auch noch in der modernen säkularisierten Gesellschaft. Und dennoch entstehen auch hier neue Nationalismen und Regionalismen, die um ihre Identität fürchten und ein Klima der Intoleranz erzeugen.

Zum eigentlichen Problem wird die multikulturelle Gesellschaft aber erst dann, wenn – bedingt durch die modernen Migrationsbewegungen – viele Menschen, die nicht von der gemeinsamen abendländischen Kultur geprägt sind, in den europäischen Staaten Einlass begehren. In dieser Situation fehlt als Voraussetzung die gemeinsame Basis. Diese Menschen stehen dann vor der Alternative, ihre kulturelle Identität, auch in der zweiten und dritten Generation, zu verteidigen und sich in eine Getto-Gesellschaft zurückzuziehen. In diesem Falle sind Spannungen und Konflikte, die zu Intoleranz führen, nicht auszuschließen. – Die andere Alternative besteht darin, dass ein langer Adaptations- und Integrationsprozess zu Assimilation in die europäische Kultur führt, was dann aber auch den Verlust der eigenen Identität zur Folge hat – es sei denn, dass durch die Vermischung der verschiedenen Kulturelemente eine neue kulturelle Gemeinschaft entsteht, wie dies in den USA, aber auch anderswo im Laufe der Geschichte, geschehen ist.⁷⁸

Die gegenwärtige Situation in Europa zeigt, dass eine multikulturelle Gesellschaft, deren Umriss sich bereits abzeichnen, viel Sprengstoff enthält und die Probleme weder durch administrative Maßnahmen noch durch Aufrufe zur Toleranz zu bewältigen sind. Eine Lösung scheint nur dann möglich, wenn in einer Gesellschaft eine dominante, prägende Kultur als Normalität gilt. Dies bedeutet aber nicht, dass andere Subkulturen, die durch Einwanderung entstehen, ausgeschlossen werden. Toleranz «erfordert, dass eine Lebensordnung den Primat hat und bevorzugt wird, und dass diese Normalkultur die abweichenden Kulturen duldet und ihnen Lebensmöglichkeiten einräumt», freilich unter der Voraussetzung, dass auch die Subkulturen tolerant sind und nicht mit Gewalt ihre politischen und ideologischen Ziele durchsetzen und damit die Gesellschaft insgesamt gefährden. Eine multikulturelle Gesellschaft, in der alle Kulturen friedlich und problemlos nebeneinander leben, ist, nach allen bisherigen Erfah-

rungen, eine Illusion. «Bei gleicher Gültigkeit aller Lebensordnungen und -deutungen in einer Gesellschaft herrscht nicht Toleranz, sondern Gleichgültigkeit in kulturellen Fragen.»⁷⁹ Gleichgültigkeit und Beliebigkeit aber vermögen die Probleme höchstens zu verdrängen, nicht zu lösen.

Der Prozess der weltweiten Verflechtung und Vernetzung ist kaum aufzuhalten. Die Grenzen zwischen den Staaten und den Kulturen fallen, die Mobilität wächst und erfordert eine immer größere Flexibilität. Alles deutet darauf hin, dass Konflikte und Konfrontationen wachsen. Es muss befürchtet werden, dass fundamentalistische Bewegungen auf politischer, religiöser und kultureller Ebene zunehmen werden.

Und dennoch muss es eine Lösung geben. Die Begegnung mit dem Anderen muss nicht zu einer militanten Auseinandersetzung führen. Sie kann auch eine Chance der Annäherung und des Verstehens sein, die zu einem besseren Verständnis für die fremde Welt führt, zum Abbau von Klischees, Ressentiments und Vorurteilen. Auch wenn die Meinung des Anderen nicht akzeptiert werden kann, so kann doch die Person respektiert und toleriert werden. Aus der Konfrontation kann eine «Konzilation» werden, aus dem Gegeneinander ein versöhnendes und verbindendes Miteinander.

Eine solche Begegnung bedeutet nicht den Verlust der eigenen Identität. Die eigene Kultur prägt dauerhaft den Charakter eines Volkes. Aber der Kontakt mit der fremden Kultur öffnet die Augen, erweitert den Horizont und kann schließlich zur Bereicherung der eigenen Kultur beitragen.

Selbst dann, wenn die Wesensunterschiede zwischen den Kulturen so groß sind, dass sie Gemeinsamkeiten kaum zulassen, bleibt doch immer als gemeinsame Basis das Humanum. Der Mensch als *animal sociale* ist von seiner Wesensstruktur her Mitmensch und ist – heute mehr denn je – auf die solidarische Hilfe der Anderen angewiesen. In einer Welt, die immer mehr zusammenwächst, ist Toleranz als Tugend des Maßes, der Versöhnung und des Ausgleichs eine notwendige Tugend.

ANMERKUNGEN

¹ Fritz Heinemann, Schicksal und Aufgabe der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert. In: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. 2. Aufl. Stuttgart 1963, S. 265.

² Theodor Steinbüchel, Christliches Mittelalter. 2. Aufl. Darmstadt 1968, S. 127.

³ Vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. 3. Aufl. Bern und München 1973.

⁴ Vgl. dazu Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. 2. Aufl. Freiburg 1991, S. 56–58.

- ⁵ Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. 4. Aufl. München 1965, S. 577.
- ⁶ Eugen Biser, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*. Graz, Wien, Köln 1991, S. 78.
- ⁷ Meinecke, a.a.O., S. 205 f.
- ⁸ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien, Köln 1986, S. 87.
- ⁹ Goethe, *Maximen und Reflexionen*. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe Bd. XII. 4. Aufl. 1960, S. 385.
- ¹⁰ Allan Bloom, *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*. Paris 1987, p. 26 sq.
- ¹¹ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*. 1. Aufl. Basel 1950. 3. Aufl. der Werkausgabe. Mainz und Paderborn 1995.
- ¹² Vgl. dazu Hans-Joachim Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg, Basel, Wien 1994, S. 26.
- ¹³ Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt/M. 1994, S. 183.
- ¹⁴ Peter Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*. 2. Aufl. München 1988, S. 63.
- ¹⁵ Berger, *Sehnsucht nach Sinn*. A.a.O., S. 76.
- ¹⁶ Zum Fundamentalismus als einem Phänomen der modernen Welt vgl. Gottfried Küenzlen, *Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?* In: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Hrsg. Hans-Joachim Höhn. Frankfurt/M. 1996, S. 51–77. Vgl. auch Thomas Rentsch, *Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik*. In: Höhn, ebd., S. 235: «Der Fundamentalismus ist ein modernes Phänomen politischer Instrumentalisierung von religiösen Sinntraditionen.» Dagegen: Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg 1989.
- ¹⁷ Vgl. dazu Hans Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*. Freiburg 1995.
- ¹⁸ Vgl. dazu François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX. siècle*. Paris 1995, pp. 405–415.
- ¹⁹ Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München und Wien 1996, S. 20, 35, 216 und passim.
- ²⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. Bd. 1, 1835 Bd. 2, 1840. In: *Oeuvres complètes*, hrsg. J.-P. Mayer, Paris 1961, T. I,1, pp.261–288. Vgl. auch Guy Hermet, *Le peuple contre la démocratie*. Paris 1989, p. 38.
- ²¹ Vgl. dazu Giovanni Sartori, *Demokratietheorie*. Darmstadt 1997, S. 226. Sartori weist etwa darauf hin, dass bei Studentenrevolutionen «5–10% der Studenten alles lenkten und ihren Willen bekamen». Ebd.
- ²² Tocqueville, a.a.O., T. I,2, p. 269.
- ²³ Jean Baechler, *Démocraties*. Paris 1885, p. 161.
- ²⁴ Vgl. Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier Homme*. Paris 1992, p. 372 sq.
- ²⁵ Ebd., pp. 253 und 279.
- ²⁶ Baechler, a.a.O., p. 414 sq.
- ²⁷ Ebd. p. 124. Zu den Tugenden in der Demokratie vgl. ebd., pp. 175–297. Vgl. auch Montesquieu: *Das Prinzip der Demokratie ist die Tugend*. *De l'esprit des lois*, III,3. In: *Oeuvres complètes*. Ed. R. Caillois, Paris 1951, T. II, p. 251.
- ²⁸ Baechler, a.a.O., p. 209.
- ²⁹ Michael Novak, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurt/Main 1992, S. 72.
- ³⁰ Fukuyama, a.a.O. p. 249.
- ³¹ Ebd., p. 344.
- ³² Biser, a.a.O., S. 35 und S. 78.
- ³³ Vgl. dazu Sartori, a.a.O. S. 40–43, wo er von einer «beschränkten» – im Gegensatz zu einer «absoluten» Mehrheitsherrschaft spricht.
- ³⁴ Novak, a.a.O., S. 218. Vgl. auch Bertrand de Jouvenel, *Reine Theorie der Politik*. Neuwied und Berlin 1967, S. 145.

- ³⁵ Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1982, S. 336.
- ³⁶ Novak, a.a.O., S. 177.
- ³⁷ Jörg Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*. Frankfurt/M. 1996, S. 66.
- ³⁸ Baechler, a.a.O., p. 124.
- ³⁹ Fukuyama, a.a.O., p. 249 und Anm. 4 (p. 415).
- ⁴⁰ Biser, a.a.O., S. 245.
- ⁴¹ Karl Rahner, *Toleranz in der Kirche*. Freiburg 1977, S. 19.
- ⁴² Reinhold Niebuhr, *Demokratie, Säkularismus und Christentum*. In: *Kirche und moderne Demokratie*. Hrsg. von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland. Darmstadt 1973, S. 138.
- ⁴³ Franz Furger, *Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*. Düsseldorf 1994, S. 302.
- ⁴⁴ Bernhard Sutor, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre*. Paderborn 1991, S. 54.
- ⁴⁵ Berger, *Sehnsucht nach Sinn*. A.a.O. S. 195.
- ⁴⁶ Karl Dietrich Bracher, *Die totalitäre Erfahrung*. München 1987, S. 266.
- ⁴⁷ Bracher, *Ideologien*, a.a.O., S. 338.
- ⁴⁸ Novak, a.a.O., S. 73.
- ⁴⁹ Vgl. dazu Furger, a.a.O., S. 30 und 147.
- ⁵⁰ Vgl. dazu Baechler, a.a.O., p. 160.
- ⁵¹ Furger, a.a.O., S. 228.
- ⁵² Alexander Schwan, *Die philosophische Begründbarkeit freiheitlicher Politik*. In: *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Hrsg. von Volker Gerhardt, Stuttgart 1990, S. 22 f. Vgl. auch: Amitai Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1997, S. 67-70.
- ⁵³ Vgl. Bertrand de Jouvenel, *De la Souveraineté. A la recherche du bien politique*. Paris 1955, p. 343.
- ⁵⁴ Wolfgang Speyer, *Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche*. In: Broer/Schlüter, *Christentum und Toleranz*. Darmstadt 1996, S. 84.
- ⁵⁵ Platon, *Der Staat*, 564 A. Ed. Lambert Schneider, Heidelberg o.J. Bd. II, S. 320. Zitiert bei Popper, a.a.O., I, 359.
- ⁵⁶ Popper, ebd., II, 58.
- ⁵⁷ Popper, ebd., I, 359.
- ⁵⁸ Bracher, *Ideologien*, a.a.O., S. 337.
- ⁵⁹ Vgl. Julien Freund, *L'essence du politique*. 3. Aufl. Paris 1981, p. 214 sq.
- ⁶⁰ Von der « *militant democracy*» sprach Karl Loewenstein schon 1936. Vgl. dazu Bracher, *Erfahrungen*, a.a.O., S. 171.
- ⁶¹ Popper, a.a.O., I, 359.
- ⁶² Bracher, *Ideologien*, a.a.O., S. 338.
- ⁶³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Einleitung zur Textausgabe der «Erklärung über die Religionsfreiheit»*. In: Heinrich Lutz, *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, S. 414.
- ⁶⁴ Zweites Vaticanum. Konstitution XVI: *Die Erklärung über die Religionsfreiheit «Dignitatis humanae»*. Nr. 7. Vgl. dazu die wohl nicht zutreffende Bemerkung von Böckenförde, das Konzil habe diese Frage «*unerörtert gelassen*». A.a.O., S. 414.
- ⁶⁵ Bracher, *Erfahrungen*, a.a.O., S. 223 und S. 258.
- ⁶⁶ Vgl. dazu Freund, a.a.O., p. 213.
- ⁶⁷ Popper, a.a.O., I, 359.
- ⁶⁸ Vgl. dazu Freund, a.a.O., p. 213.
- ⁶⁹ Vgl. dazu Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*. 5. Aufl. Frankfurt/Main 1969, S. 227 ff., vor allem S. 234. Vgl. auch Karl Gabriel, *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*. In: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Hrsg. Hans-Joachim Höhn, Frankfurt/Main 1996 S. 34. Und: Splett, a.a.O., S. 188.
- ⁷⁰ Popper, a.a.O., I, 359.

⁷¹ Hermann Schrödter, Religion-Menschenrechte-Weltethos. Ein philosophischer Versuch über den Weg zur «einen Welt». In: Krise der Immanenz, hrsg. von H.-J. Höhn, a.a.O., S. 280.

⁷² Vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos. 1. Aufl. München 1990. Dagegen spricht Hans Maier von «unterschiedlichen Kulturtraditionen und religiösen Überlieferungen», so dass ein Weltethos als «ein Allgemeines...noch aussteht». Hans Maier, Wie universal sind die Menschenrechte? Freiburg 1997, S. 50f.

⁷³ Vgl. dazu Koslowski, a.a.O., S. 157–160, sowie Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt 1994, S. 148–152 und Hans Maier, a.a.O., passim.

⁷⁴ Furger, a.a.O., S. 46.

⁷⁵ Es gibt sicherlich eine den meisten Hochkulturen gemeinsame «dünne minimalistische Moral», die der «gemeinsamen conditio humana» entspringt. «Im Interesse der kulturellen Koexistenz» sollte man versuchen, die «Verschiedenheiten zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen». Huntington, a.a.O., S. 525 f.

⁷⁶ Giacomo Marramao, Die Säkularisierung der westlichen Welt. Frankfurt/Main 1996 S. 133.

⁷⁷ Zbigniew Brzezinski, Macht und Moral. Neue Werte für die Weltpolitik. Hamburg 1994, S. 137. Freilich gibt es auch Stimmen, die im Multikulturalismus eine Gefahr für die gemeinsame amerikanische Kultur sehen. Vgl. Huntington, a.a.O. S. 502–504.

⁷⁸ Vgl. etwa das Zusammenwachsen von keltischen, römischen und germanischen Kulturelementen in Gallien vom 3. bis zum 7. Jahrhundert. Vgl. auch die Beispiele Schweiz, Kanada, Australien und Neuseeland. Dazu Hummel, a.a.O., S. 138 f.

⁷⁹ Koslowski, a.a.O., S. 155.

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

KAFKAS ERZÄHLUNG «IN DER STRAFKOLONIE»

Fundamentalistische Versuchungen, literarisch reflektiert

Kafkas Erzählung «In der Strafkolonie», 1914 entstanden und 1919 veröffentlicht, berichtet von einem europäischen «Reisenden», einem Forschungsreisenden wohl, der – aus welchen Gründen auch immer – eine in den Tropen gelegene «Strafkolonie» besucht und von dem neuen Kommandanten der Strafkolonie veranlasst wird, einer Exekution beizuwohnen. Der Schauplatz ist ein ödes kleines Tal, das, von kahlen Abhängen ringsum abgeschlossen, in der heißen Sonne liegt. Was man dort zu sehen bekommt, ist geeignet, einem den Atem zu verschlagen:

Um einen «eigentümlichen Apparat» sind ein Offizier, ein Wachsoldat und ein weiterer, an Händen und Füßen gefesselter Soldat versammelt. Dieser soll in Kürze hingerichtet werden, und der Offizier schickt sich an, den Apparat, der bald als Hinrichtungsmaschine kenntlich gemacht wird, einsatzbereit zu machen. Dabei erklärt der Offizier, der Französisch spricht und eine tadellose Uniform trägt, dem Reisenden nicht nur den Aufbau und die Funktionsweise des Apparats, sondern gleich auch das Rechts- und Strafsystem dieser Strafkolonie. Es ist so einfach wie rigoros: Hat sich ein Soldat etwas zuschulden kommen lassen, so wird er dem Offizier vorgeführt. Dieser setzt die Strafe fest und veranlasst die sofortige Durchführung. Zeugen braucht es keine und Anwälte gibt es nicht; es wird, da die Schuld «immer zweifellos» ist, wie der Offizier sagt, kurzer Prozess gemacht. Im aktuellen Fall hat ein einfacher Soldat versäumt, einer idiotischen und in der Regel gar nicht beachteten nächtlichen Aufwartung nachzukommen, und er hat seinen Vorgesetzten, der ihn deswegen mit der Reitpeitsche über das Gesicht schlug, verbal bedroht. Dafür wurde er am folgenden Morgen von dem Offizier zum Tode verurteilt und soll nun, noch in derselben Stunde, hingerichtet werden.

HELMUTH KIESEL, 1947 geboren, studierte Germanistik und Geschichte in Tübingen; Promotion 1977, Habilitation 1984; nach Lehrtätigkeiten in St. Louis/USA, Bochum und Bamberg lehrt er seit 1990 als Ordinarius Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Dies soll mit Hilfe jenes «eigentümlichen» elektrifizierten «Apparats» geschehen, der ausführlich geschildert und von dem Offizier auf einnehmende Weise erklärt wird. Er besteht aus drei Teilen: einem unteren, truhenförmigen Teil, der als «Bett» bezeichnet wird, weil der Verurteilte darauf gelegt und festgeschnallt wird; einem oberen, wiederum truhentartigen Teil, der «Zeichner» genannt wird, weil er den mittleren Teil steuert und mit dessen Hilfe dem Verurteilten den Urteilsspruch – in diesem Fall «Ehre deinen Vorgesetzten!» – auf den Leib schreibt; dem gläsernen mittleren Teil schließlich, der als «Egge» bezeichnet wird, weil er, geleitet vom «Zeichner», mit einer Vielzahl von Nadeln in winzigen Zuckungen den Leib des Verurteilten schriftartig aufritzt, dabei auch Wasser ausströmt, um das Blut abzuwaschen, so dass die Schrift durch die gläserne «Egge» hindurch deutlich lesbar bleibt. Zugrunde liegen dem ganzen Vorgang Schriften des Gründers der Strafkolonie, die – in jeweils aktueller Auswahl – in den Zeichner eingegeben werden und das Rucken der Egge so steuern, dass die tödliche Einschreibung des Urteils mehrere Stunden dauert und den Verurteilten, wie der Offizier mit großer Emphase darlegt, verwandelt und verklärt:

«Die Egge fängt zu schreiben an; ist sie mit der ersten Anlage der Schrift auf dem Rücken des Mannes fertig, rollt die Watteschicht und wälzt den Körper langsam auf die Seite, um der Egge neuen Raum zu bieten. [...] So schreibt sie immer tiefer die zwölf Stunden lang. Die ersten sechs Stunden lebt der Verurteilte fast wie früher, er leidet nur Schmerzen. Nach zwei Stunden wird der [knebelnde] Filz [aus seinem Mund] entfernt, denn der Mann hat keine Kraft zum Schreien mehr. Hier in diesen elektrisch geheizten Napf am Kopfende wird warmer Reisbrei gelegt, aus dem der Mann, wenn er Lust hat, nehmen kann, was er mit der Zunge erhascht. Keiner versäumt die Gelegenheit. Ich weiß keinen, und meine Erfahrung ist groß. Erst um die sechste Stunde verliert er das Vergnügen am Essen. Ich knie dann gewöhnlich hier nieder und beobachte diese Erscheinung. [...] Wie still wird [...] der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden. Es ist allerdings viel Arbeit; er braucht sechs Stunden zu ihrer Vollendung. Dann aber spießt ihn die Egge vollständig auf und wirft ihn in die Grube, wo er auf das Blutwasser [...] niederklatscht. Dann ist das Gericht zu Ende [...].»

Kafkas Erzählung verwendet den Begriff des «Fundamentalisten» nicht. Aber was sie in der Gestalt des Offiziers vor Augen führt, ist, auch wenn

die Verständnis- oder Deutungsmöglichkeiten damit nicht erschöpft sind, ein Fundamentalist im Sinne des heutigen Wortgebrauchs: Dieser Offizier lebt im Bewusstsein, dass die Normen und Regeln, die der Gründer der Kolonie erlassen hat, absolute Gültigkeit haben und strikt zu befolgen sind. Grundiert ist diese Überzeugung durch eine Metaphysik der Ordnung und des Strafens, die es verlangt, dass die Ordnung, die durch ein Vergehen verletzt wurde, durch eine harte Strafe wiederhergestellt wird. Die grausame Folter, die dabei zur Anwendung kommt, wird als Instrument des Heils für den Verurteilten («Vollendung», «Verklärung») und als Medium der Erbauung für die ganze, der Exekution beiwohnenden Bevölkerung verstanden. Religiöse Muster schimmern durch und geben dem Vorgang einen kultischen Charakter. Auf den Gedanken, dass Gerechtigkeit anders aussehen könnte und dass es so etwas wie Menschenrechte geben könnte, kommt der Offizier überhaupt nicht; die Versuche des neuen, von «Damen» umgebenen Kommandanten, die Exekution zu mildern oder gar abzuschaffen, verurteilt er als fatale modernistische Effeminierung. Sein Standpunkt ist für ihn «immer zweifellos». Anpassung an veränderte, modernere und humanere Vorstellungen von Recht und Strafe gibt es für ihn nicht: Als er nicht mehr umhin kann, festzustellen, dass die Zeit eine Exekution im alten Stil nicht mehr erlaubt, bleibt ihm nur eine Konsequenz: Er legt sich selbst in den Apparat und lässt sich zu Tode bringen.

Interessant ist nun, wie sich der Reisende verhält: Gleich zu Beginn der Erzählung wird signalisiert, dass er sich reichlich unbehaglich fühlt, und während der Vorbereitung des Apparats nimmt dieses Unbehagen zu: Mit «gerunzelter Stirn» betrachtet der Reisende die Egge; die «Ungerechtigkeit des Verfahrens und die Unmenschlichkeit der Exekution» sind für ihn so «zweifellos» wie für den Offizier die Schuld, und schließlich, als die Vorbereitungen abgeschlossen sind und die Exekution beginnen könnte, bringt er, von dem Offizier noch einmal um Zustimmung gebeten, mit einem lapidaren «Nein» zum Ausdruck, dass er dieses Verfahren nicht billigen kann. Die Folge davon ist, dass der fundamentalistische Offizier, wie schon angedeutet, den Sinn seiner Existenz vernichtet sieht, sich selbst in den Tötungsapparat legt – und auch getötet wird, allerdings nicht etwa in einer erklärend wirkenden Einschreibung eines letzten Urteils, sondern durch einen brutalen Stich eines eisernen Stachels der Egge durch die Stirn.

Für den Reisenden ist also rasch deutlich, dass er die Exekution, die er im Auftrag des neuen Kommandanten gutachterlich beobachten soll, nicht billigen kann. Trotzdem hört er sich die haarsträubenden Reden des Offiziers lange an und lässt zu, dass zunächst der Verurteilte in den Apparat gelegt wird und dass schließlich der Offizier selbst sich der Tortur unterzieht. Was den Reisenden veranlasst, dies zu dulden, wird nicht ausdrücklich gesagt. Aus seinem Verhalten ist aber zu erschließen, dass er

sich vom Auftreten und Reden des Offiziers bis zu einem gewissen Grad einnehmen und in seinen europäischen Anschauungen verunsichern lässt: Könnte es nicht sein, dass ein «kurzer Prozess», wie er im rechtsstaatlichen Europa verboten war, der Ordnung und Gerechtigkeit dienlicher war als ein langes Verfahren mit vielen Instanzen? Könnte es nicht sein, dass öffentliche und ausgedehnte Exekutionen nicht nur eine abschreckende, sondern auch eine erbauliche Wirkung hatten? Könnte es nicht sein, dass die Tortur auch für den Betroffenen eine heilsmäßige Bedeutung hatte? Das wird alles nicht ausdrücklich gesagt, aber es ist deutlich, dass es gedankliche Regungen dieser Art sind, die den Reisenden veranlassen, den Offizier gewähren zu lassen, und die literaturwissenschaftliche Forschung hat vielfach gezeigt, dass Kafkas Zeit von derartigen fundamentalistischen Gedanken erfüllt war. Die Erzählung «In der Strafkolonie» ist eine frühe Reaktion auf das Phänomen des Fundamentalismus und zeigt zweierlei: zum einen nämlich, dass Fundamentalismus, so verquer und unannehmbar er auch sein mag, faszinierend wirken kann; und zum andern, dass er in der nicht-fundamentalistischen Umwelt Ambivalenzen hervorrufen kann.

Letzteres hat der amerikanische Kafka-Experte Walter H. Sokel bereits in den sechziger Jahren in seinem Buch «Franz Kafka: Tragik und Ironie» herausgearbeitet und geschichtlich verortet. Es heißt dort (im 6. Kapitel): «Die Ambivalenz des Reisenden besteht darin, dass er gefühlsmäßig auf der Seite des Offiziers steht, vernunftmäßig aber das Strafsystem verurteilt. Er bewundert Offizier und Apparat und behandelt den Verurteilten nur wie unwürdiges Getier. Mit seinem Vernunftsurteil aber muss er den Offizier und sein System dem Untergang preisgeben. Er bedauert seine Entscheidung aus tiefstem Herzen und ist über ihr Resultat entsetzt. Seinen offiziellen Verurteilungen des Strafsystems steht seine geheime Sympathie mit Offizier und Apparat entgegen. Am Offizier bewundert er dessen Reinheit, die Schönheit der Uniform und den «Eifer» für seine Sache. All dies gehört in den Bereich nicht des Moralischen, sondern des Ästhetischen (die Schönheit der Uniform) und des Psychologischen. Der Offizier ist eifrig, enthusiastisch, ganz bei der Sache, hat alle die Eigenschaften, die dem bloß Schauenden, der nicht handeln und ändern will, fehlen. So sah der liberale und humanistische Europäer, vom Ideal der Objektivität am Handeln verhindert, oft mit einem gewissen Neid auf den Anhänger irrationaler und fanatischer Ideologien hin, die es ihm erlauben, auf Kosten von Wahrheit und Menschlichkeit streng, konsequent und eifrig zu handeln. Dieselbe Art neidvoller Bewunderung zieht den Reisenden zum Offizier hin. [...] Auf der Ebene der historischen, soziologischen Realität – und Kafkas Werke beziehen sich auf mehrere Ebenen gleichzeitig – tritt uns im Reisenden [...] ein Verwandter des gebildeten Europäers der Epoche des Historismus [als zweiter Stufe der Aufklärung] entgegen,

wie er durch Kathedralen und Burgen der längst verflossenen Vergangenheit seiner Kultur geht. Nicht an die Qual der Foltermaschinen denkt er, sondern an den Glauben und das ungebrochene Selbstgefühl derjenigen, die sie ersonnen und anwenden ließen. Das befreite Leben aber zeigt sich in der modernen Welt wie in der Strafkolonie dem historisch rückblickendem Bewusstsein als unglaublich trivial.»

Kafka hat mit seiner Erzählung, so ist zu folgern, seinen Zeitgenossen einen Spiegel vorgehalten und hat ihnen damit die Gelegenheit gegeben, sich ihrer Anfälligkeit für fundamentalistische Positionen bewusst zu werden. Zu fragen bleibt aber, ob diese Disposition geschichtlich überholt ist. Bei Sokel heißt es weiter: «Schon zeigt sich uns auch die Analogie zu dem aus den Ruinen zweier Weltkriege hervorgegangenen ideal- und ideenlosen Europa, das mancher kultivierte Konservative, ohne die Tyrannei der in Asche zerfallenen Strafsysteme zu billigen doch nur mit Bedauern und Unlust sehen kann. Trotz der Gräßlichkeit des letzten Ideals kann er doch nicht über sein Hinscheiden frohlocken angesichts der an seine Stelle getretenen Banalität.» Wer mag der «kultivierte Konservative» sein, in dessen Namen hier den «zerfallenen Strafsysteme[n]» der faschistischen Epoche nachgetrauert und in dessen Namen die pluralistische Moderne als «Banalität» abgewertet wird? Fast möchte man meinen, der Interpret habe beim Versuch, den Reisenden zu verstehen, einmal sehr tief in sich selber hineingelauscht und hätte seine eigenen, wenn auch uneingestanden (und deswegen einem europäischen «Konservativen» aufgebürdeten) Sympathien mit einer fundamentalistischen oder zumindest anti-modernen Grundhaltung preisgegeben. Darin aber zeigt sich die «eigentümliche» Wirkungskraft von Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*: Sie führt nicht nur jenen Reisenden in eine Situation, in der seine Sympathie für fundamentalistische Positionen aufbrechen und in ihm Ambivalenzen hervorrufen kann; sie macht eben dies auch mit ihren Lesern.

LITERATUR

Franz Kafka: Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa. Frankfurt am Main: Fischer, 1996 (FTB 13270).

Walter H. Sokel: Franz Kafka: Tragik und Ironie. Frankfurt am Main: Fischer, 1983 (FTB 1790).

HARALD VOCKE · WÜRZBURG

VIER PÄPSTE UND PALÄSTINA

Anmerkungen zu einer theologischen Bewertung des Nahost-Konflikts

Die Synagogen im Ghetto Venedigs, dem ältesten Ghetto der Welt, sind in ihrer schlichten Würde bewegend. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien sind sich in Venedig weiter Christen und Juden begegnet. Die Judenverfolgung durch Hitlerdeutschland war auch hier ein tragischer Einschnitt: Von den 204 nach Auschwitz verschleppten Juden kehrten nur acht in die Heimat zurück. Zwei Päpste der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, Johannes XXIII. und Johannes-Paul I., waren Patriarchen von Venedig vor ihrem Pontifikat. Als Diplomat im päpstlichen Dienst hatte Giuseppe Roncalli schon während des Zweiten Weltkriegs in Istanbul manches getan, um Juden auf der Flucht nach Palästina zu helfen. Als Papst äußerte Johannes XXIII. offen seine Zuneigung für das jüdische Volk, vor allem für die in Israel lebenden Juden. Dem von ihm einberufenen Konzil hat dieser Papst den Auftrag erteilt, eine Erklärung über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum vorzubereiten. Erst nach seinem Tod ist eine solche Erklärung zustande gekommen, mit einem gegenüber dem ursprünglichen Entwurf stark veränderten Text.

Albino Luciano hat schon, bevor er sein kurzes Pontifikat als Johannes-Paul I. antrat, als Patriarch von Venedig erklärt: «Natürlich sehe ich die Rückkehr der Juden nach Palästina mit Wohlwollen und glaube, dass sie nach Jahren der Zerstreuung ein gutes Recht auf einen eigenen Staat haben.» Vor Beginn der entscheidenden letzten Verhandlungen zwischen Israel und Ägypten in Camp David rief Johannes-Paul I. zum Gebet für einen gerechten und vollständigen Frieden im Nahen Osten auf. Erläuternd fügte er hinzu: «Gerecht, das heißt zur Zufriedenheit aller am Konflikt beteiligten Parteien. Vollständig heißt, ohne eine Frage ungelöst zu lassen: Das Problem der Palästinenser, die Sicherheit Israels, die heilige Stadt Jerusalem.»

Die Zitate sind dem Buch von Ulrike Koltermann «Päpste und Palästina – Die Nahost-Politik des Vatikans von 1947 bis 1997» entnommen¹, der erweiterten Fassung einer theologischen Dissertation der Universität Bonn. Das Buch ist schon viel gelobt worden. Frucht eines eisernen Fleißes, bietet es zum Palästinakonflikt in einem halben Jahrhundert Zitate von Päpsten und von Vertretern der Kurie in

HARALD VOCKE, Jahrgang 1927, Studium der Altphilologie, Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte, später auch der arabischen Sprache. Tätigkeit als Diplomat, dann Journalist. Bücher über Araber, den Krieg im Libanon und Diplomatiegeschichte. Neuübersetzung des Johannes-Evangeliums.

Fülle. Auch die Araber Palästinas – von der Autorin «Palästinenser» genannt – kommen zum Nahost-Konflikt häufig zu Wort. Weniger und einseitiger werden Politiker aus Israel zitiert. Das zeigt schon im Literaturverzeichnis der Hinweis auf die von der Autorin genutzten Archive.

Aus einem Kommuniqué des israelischen Außenministeriums vom 12. September 1982 wird jedoch der Hauptinhalt ausführlich wiedergegeben. Der Text bezieht sich auf die Ankündigung des ersten Besuchs von Arafat, dem langjährigen Führer der «Organisation zur Befreiung Palästinas» (PLO) bei Papst Johannes-Paul II.: «Die selbe Kirche, die über das sechs Jahre dauernde Massaker an Juden in Europa kein Wort verloren hat, und die sieben Jahre lang nicht viel zu den Morden an Christen im Libanon gesagt hat, ist bereit, den Mann zu treffen, der das Verbrechen im Libanon verübt hat und auf die Vernichtung Israels aus ist, was die Vollendung des Werks der Nazis in Deutschland bedeutet. Wenn der Papst Arafat trifft, dann zeigt das etwas über den moralischen Stand der Kirche.»² Für ein Dokument zur Außenpolitik war das ein ungewöhnlicher Ton. Sachlich ließ sich gegen die israelische Anklage hingegen wenig einwenden. Der im Orient wie in seinem Orden hochgeachtete Jesuitenpater Jean Aucagne bezeichnete den Besuch Arafats im Vatikan als «einen ernsten Skandal für die libanesischen Christen, die ihr Land gegen Terroristen verteidigt haben, ... die es zu einem muslimischen Land unter palästinensischer Herrschaft machen wollten.»³

Der Vatikan nannte in seiner öffentlichen Erwiderung die Vorwürfe Israels hingegen eine «Verfälschung der Wahrheit, die nicht ohne Antwort bleiben kann.» Der Hinweis des Vatikans auf Priester und Organisationen der katholischen Kirche, die «Tausende und Tausende Juden» beschützt haben, widerlegt freilich nicht das im israelischen Kommuniqué erwähnte Faktum: «Die Kirche» – und damit war Papst Pius XII. gemeint – hat ja während des Zweiten Weltkriegs in der Tat zur Ermordung von Millionen von Juden durch Hitlerdeutschland offiziell nie Stellung genommen. Das hat die israelische Diplomatie dem Vatikan ungewöhnlich oft vorgeworfen, nicht selten in Verbindung mit eigener Kritik an der vatikanischen Palästina-Politik. Dass solche Polemik von Interessen des jüdischen Staates bestimmt war, zeigt deren Schärfe im Vergleich mit der Haltung Israels gegenüber Großbritannien im letzten halben Jahrhundert. Die britische Mandatsmacht hatte vom Völkerbund den Auftrag erhalten, in Palästina die Errichtung einer «Heimstätte für das jüdische Volk» zu fördern, tat aber bald eher das Gegenteil und nahm für die arabischen Gegner der Juden Partei. Daran aber hat das israelische Außenministerium in den letzten Jahrzehnten in seinen öffentlichen Erklärungen kaum mehr Anstoß genommen.

Sechsendvierzig Jahre nach der Staatsgründung Israels und zwölf Jahre nach dem ersten offiziellen Besuch Arafats im Vatikan war es dann doch endlich soweit: Der Vatikan und Israel nahmen am 15. Juni 1994 volle diplomatische Beziehungen auf. Den Weg hierzu hatte ein vatikanisch-israelisches «Grundlagen-Abkommen» bereitet. Ein entscheidender Passus darin besagt: «Der Heilige Stuhl hält es bei der Aufrechterhaltung seines Rechts, in jedem Fall sein moralisches Lehramt auszuüben, für angemessen zu wiederholen, dass er auf Grund seines eigenen Charakters feierlich verpflichtet ist, sich von allen ausschließlich weltlichen Konflikten fernzuhalten. Dies gilt insbesondere für umstrittene Gebiete und ungeklärte Grenz-

fragen.»⁴. Schon 1986 hatte Johannes-Paul II. als erster Papst die Synagoge von Rom besucht und dabei erklärt: «Wir haben (zum Judentum) eine Beziehung wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere geliebten Brüder, und in einem gewissen Sinn, könnte man sagen, unsere älteren Brüder.»⁵

Schon dass man solche Texte mit einem Griff zur Hand hat, jeweils mit Quellenangabe, ist ein bedeutender Nutzen von Ulrike Koltermanns Buch. Es könnte zu einer längst überfälligen Grundsatzdebatte über die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Juden vor, in und nach der Katastrophe des Holocausts und zu einer weiteren Debatte über die Hintergründe des Nahost-Konflikts den Zugang erleichtern. Der Stoff, den Ulrike Koltermann in ihrem Buch gebündelt hat, ist so vielfältig und weitverzweigt, dass gewisse Einseitigkeiten fast unvermeidlich waren. Das aber könnte sogar von Vorteil sein, weil die Autorin zu manchen entscheidenden Fragen ebenso unbekümmert wie deutlich den Standpunkt der «Organisation zur Befreiung Palästinas» (PLO) vertritt. Denn gerade dieser Standpunkt bedarf der Diskussion und Überprüfung innerhalb der christlichen Welt.

Zunächst sollte man den Begriff «Palästinensisches Volk» kritisch betrachten. Schon Papst Pius XII. hatte diese Formulierung gebraucht. Hier scheint ein Rückblick geboten. «Palästina» wurde unter türkischer Herrschaft gemeinhin als ein Teil von Syrien betrachtet. Noch in dem Dokument, mit dem der Völkerbund Großbritannien die Aufgaben einer Mandatsmacht über «Palästina» zuwies, galten als dessen Gebiete auch ausgedehnte Landstriche östlich des Jordans. Das heutige Jordanien war damals, in den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg, noch fast menschenleer. Auch westlich des Jordans war Palästina nur dort dichter besiedelt, wo jüdische Siedler das Land seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts urbar gemacht, Sümpfe trocken gelegt, die Malaria-Plage bekämpft und Landwirtschaft mit europäischen Methoden begonnen hatten.

Diese Juden und ihre Nachkommen dürfen sich mit dem gleichen Recht «Palästinenser» nennen wie die Araber aus Syrien, dem Libanon und Transjordanien, die in den wirtschaftlich allmählich wieder aufblühenden alten Landschaften von Judäa, Samaria und Galiläa Arbeit und eine neue Heimat fanden. Bei manchen Familien im Libanon fällt es heute schon schwer zu entscheiden, ob es tatsächlich Libanesen oder «Palästinenser» sind. Bei der Befreiung Palästinas von türkischer Herrschaft hat auf britischer Seite eine «Jüdische Legion» mitgekämpft. Der von T.E. Lawrence in den «Sieben Säulen der Weisheit» ebenso unsachlich wie unwahr verherrlichte Feldzug⁶ war in seiner militärischen Bedeutung deutlich geringer als der Beitrag jüdischer Einheiten, die innerhalb der regulären britischen Streitkräfte an der Eroberung Palästinas und Syriens teilnahmen.

Es ist in Westeuropa kaum noch bekannt, in welcher qualvollen Not nach dem Ersten Weltkrieg Millionen von Juden in Osteuropa lebten, bevor die meisten von ihnen in den Gaskammern starben. Lawrence von Arabien und seine Gesinnungsgenossen in der britischen Verwaltung Palästinas waren strickt gegen die Verwirklichung der nach dem britischen Aussenminister Lord Balfour benannten Erklärung. Darin hatte sich England 1917 förmlich verpflichtet, «sein Bestes zu tun», um die «Errichtung einer Nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina» zu erleichtern. Um die Politik der Balfour-Erklärung zu Fall zu bringen,

stifteten britische Offiziere in Palästina bald nach dem Ende des Ersten Weltkriegs radikale Araber zu Gewalttaten gegen die jüdischen Einwanderer an. Das ist ein heute weithin vergessenes, aber dennoch bedeutsames Kapitel der Orientgeschichte. Umso wichtiger ist auch für nicht-jüdische Leser in Europa und den Vereinigten Staaten, was der israelische Autor Shmuel Katz in seiner Biographie des Zionistenführers Wladimir Jabotinsky (1880–1940) aus zuvor weitgehend unerschlossenen Quellen europäischer Archive dokumentiert hat⁷.

Wladimir Jabotinsky war wohl der fruchtbarste Denker des Zionismus in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts. Gerade er war sich darüber klar, dass es in einem künftigen Judenstaat ein Nebeneinander von Juden und Arabern geben müsse. Dabei hielt er eine eindeutige jüdische Mehrheit in dem künftigen Judenstaat für unerlässlich. Den Gedanken, Araber aus dem künftigen Judenstaat zu vertreiben, lehnte Jabotinsky jedoch in den oft leidenschaftlich geführten Debatten vor der Staatsgründung Israels nachdrücklich ab. Er forderte, eine jüdische Mehrheit in Palästina müsse durch Einwanderung der in ihrer Existenz bedrohten Juden Osteuropas entstehen.⁸ Doch aus der einst vorgesehenen «Nationalen Heimstätte für das jüdische Volk» war im britischen «Weißbuch» vom Mai 1939 nur ein Zerrbild übrig geblieben. Die Quote für jüdische Einwanderer nach Palästina wurde in dieser bedrohlichen Notzeit von der britischen Regierung für die nächsten fünf Jahre auf nur 10.000 Juden jährlich begrenzt. Weitere 25.000 sollten gegebenenfalls nach einer später vom britischen Hochkommissar zu treffenden Entscheidung zusätzlich einwandern dürfen.

Es ist kein Wunder, dass es darauf zu einem allmählich anschwellenden Strom illegaler jüdischer Einwanderer in das Mandatsgebiet kam. Doch selbst in England war das Verständnis hierfür gering. Von König Georg VI. belegen die Akten des Foreign Office, er habe erfahren, dass «eine gewisse Anzahl jüdischer Flüchtlinge aus verschiedenen Ländern heimlich nach Palästina gelangten». Der König «war froh bei dem Gedanken, dass Schritte unternommen worden sind, um diese Leute daran zu hindern, ihr Ursprungsland zu verlassen.» Die von dem König so ahnungslos begrüßten «Schritte» bestanden unter anderem darin, dass der britische Botschafter in Berlin, Sir Neville Henderson, die Reichsregierung ersuchte, die Nutzung deutscher Schiffe für den Transport von Juden ins Ausland «zu entmutigen». Das belegt ein Aktenvermerk des Foreign Office vom 2. März 1939. Wenige Wochen nach dieser britischen Demarche verhängte die Hitler-Regierung ein generelles Ausreiseverbot für Juden aus Deutschland.⁹

Jabotinsky starb 1940 erschöpft in den Vereinigten Staaten. Die königliche Kommission, die für das verhängnisvolle britische Weißbuch vom Mai 1939 verantwortlich war, hatte ihn in einer ihrer Sitzungen gefragt, zu welchen Konzessionen er hinsichtlich der Zahl weiterer jüdischer Einwanderer nach Palästina bereit sei. Doch er lehnte es ab, Zahlen zu nennen: «Wir haben Millionen zu retten, viele Millionen.» Er wisse nicht, ob es darum gehe, ein Drittel, die Hälfte oder ein Viertel aller Juden zu retten, es gehe jedenfalls um Millionen. «Es leben gewiss drei oder vier Millionen Juden im Osten (Europas), die an der Tür (von Palästina) klopfen, um eingelassen, und das heißt, um gerettet zu werden.»¹⁰ Als Antwort auf das britische Weißbuch von 1939, das die Tore Palästinas vor den Juden auf der Flucht vor Hitler verschloss, begann der jüdische Untergrundkampf

gegen die britischen Mandatsmacht.¹¹ Vertreter der PLO haben oft ahnungslosen deutschen Gesprächspartnern erklärt, Deutschland habe eine besondere Verpflichtung gegenüber den Arabern Palästinas. Denn ohne den Holocaust hätte es einen Staat Israel niemals gegeben. Man sollte demgegenüber bedenken: Hätte England in den dreißiger Jahren das damals immer noch dünn besiedelte Palästina für eine Einwanderung der verarmten jüdischen Massen Osteuropas geöffnet, so wäre viel früher und ohne das Blutvergießen des Untergrundkampfes ein aufblühender und überwiegend von Juden bewohnter Staat im Nahen Osten entstanden.

Heute leben Hunderttausende von Arabern aus Palästina weit von ihrem Geburtsort oder dem Geburtsort ihrer Väter entfernt, zum Teil in beachtlichem Wohlstand, zum Teil bitterarm. Seit über einem halben Jahrhundert bestehen die von den Vereinten Nationen überwachten «Flüchtlingslager» in arabischen Ländern und in Israel. Es gibt kaum einen traurigeren Anblick als Flüchtlinge, die mit ihren letzten Habseligkeiten in Säcken auf dem Rücken oder in ärmlichen Fuhrwerken aus einem Kampfgebiet fliehen. Der Berichterstatter hat die arabischen Flüchtlingsströme unmittelbar nach dem Juni-Krieg von 1967 an der jordanischen Allenby-Brücke gesehen, wie sie niedergeschlagen, ja verzweifelt das von Israel eroberte Land westlich des Jordans verließen. Sein Mitgefühl war ganz auf der Seite der Opfer dieses von dem ägyptischen Diktator Nasser entfesselten Krieges. Doch damals, im Sommer und Herbst 1967, war die Sympathie der westlichen Völker auf Israels Seite. Noch Monate nach dem Junikrieg war die Bereitschaft westlicher Hilfswerke, den unter israelischer Besatzung verbliebenen Arabern zu helfen, in Deutschland, ja allgemein im Westen gering.¹²

Pius XII. hatte schon wenige Monate nach der Staatsgründung Israels in der Enzyklika «In multiplicibus curis» von «vielen Tausend Exilierten und Flüchtlingen» gesprochen, «die von ihrem Land vertrieben umherziehen, Zuflucht und Brot suchend.» Frau Koltermann vermutet in ihrem Buch «Päpste und Palästina» hierzu: «Pius XII. formulierte offenbar in dem Bewusstsein, dass die palästinensischen Flüchtlinge nicht in erster Linie freiwillig oder in Folge arabischer Propaganda ihre Heimat verlassen hatten, sondern mehrheitlich von der israelischen Armee vertrieben worden waren.»¹³ Die Verfasserin zitiert zu dieser irrtümlichen Auffassung eine 1994 in Oxford veröffentlichte Schrift und das Buch eines arabischen Autors. Hier wären jedoch auch israelische Quellen zu befragen gewesen. Eine Vertreibung der Mehrheit von Arabern aus Palästina durch die junge israelische Armee hat im ersten arabisch-israelischen Krieg von 1948-1949 nicht stattgefunden. Das hat der Berichterstatter schon Mitte der fünfziger Jahre von einem glaubwürdigen Augenzeugen erfahren, der 1948 auf arabischer Seite gegen den gerade erst gegründeten jüdischen Staat mitgekämpft hatte. Abdul Hamid Richter, der langjährige deutsche Hausmeister der Deutschen Botschaft in Saudi-Arabien, musste damals erleben, wie nicht nur die Bauern aus den arabischen Dörfern westlich des Jordans, sondern auch die regulären arabischen Armeen, die den Judenstaat zu vernichten gedroht hatten, nach den ersten Kampfhandlungen in hellen Haufen tagelang ostwärts flohen.

Das Schicksal der Araber in den Flüchtlingslagern ist erschreckend. In Europa erfährt der heutige Zeitungsleser oder Betrachter von Fernsehprogrammen jedoch kaum mehr, wie jenes Flüchtlingselend begann. Großbritannien hatte im Mai

1947 mitgeteilt, es werde das ihm vom Völkerbund anvertraute Mandat für die Verwaltung Palästinas niederlegen. Die Gebiete östlich des Jordans, die zur Zeit der Balfour-Erklärung auch noch zu Palästina gehörten, hatten die Engländer ohnehin längst vom ursprünglichen Mandatsgebiet abgetrennt. Als Staat «Transjordanien» sollten diese Gebiete bald von der britischen Kolonialmacht selbstständig werden. Westlich des Jordans sah ein Teilungsplan der Vereinten Nationen für Palästina nun nur noch einen schmalen Küstenstreifen für den künftigen Judenstaat vor. Ein größeres Territorium westlich des Jordans sollte als Staatsgebiet den Arabern zur Verfügung stehen. Für Jerusalem war ein Sonderstatus vorgesehen.

Trotz enormer Nachteile für die Juden nimmt deren Führung den Teilungsplan an. Am gleichen Tag, an dem der letzte britische Hochkommissar Palästina verlässt, dem 14. Mai 1948, proklamiert Ben Gurion die Gründung des souveränen Staates Israel. Die arabischen Nachbarstaaten des Mandatsgebiets Palästina lehnen den Teilungsplan ab. Sie greifen Israel an, auch der Irak, der nicht über gemeinsame Grenzen mit Palästina verfügt. Bei den Kämpfen kann der jüdische Staat seine Gebiete gegenüber den im Teilungsplan vorgesehenen Grenzen erweitern. Erfolgreich ist auf arabischer Seite nur die von dem Engländer Glubb Pascha ausgebildete Armee Transjordanien. Sie sichert den Arabern wenigstens einen Teil des ihnen ursprünglich von den Vereinten Nationen zugedachten Gebiets westlich des Jordans und nach harten Kämpfen fast die gesamte Altstadt Jerusalems.

Es ist verdienstvoll, dass Ulrike Koltermann zur Staatsgründung Israels auch eine Stellungnahme im Wortlaut zitiert, an die man in Rom heute wohl nicht mehr gern denkt. Im *Osservatore Romano*, dem offiziellen Sprachrohr des Vatikans, war in der Ausgabe vom 28./29. Mai 1948 zu lesen: «Es wird niemand behaupten wollen, die Muslime oder Zionisten seien dem Heiligen Land so verbunden wie die Christen. Der Muezzin predigt vom Minarett nicht in Richtung Jerusalem. Der Zionismus ist nicht das Israel der Bibel, sondern das der Balfour-Erklärung, also der heutigen Zeit, des zwanzigsten Jahrhunderts, ein weltanschaulich und politisch laizistischer Staat. Die heiligen Stätten bleiben die des Christentums, woher sie auch ihren Namen haben, und das Heilige Land ist das des Christentums, das es als gemeinsames Vaterland für alle Völker betrachtet, weil es das Vaterland der Zivilisation ist.»

Das war eine wenig freundliche Begrüßung eines Staates, der den über die Welt zerstreuten Juden seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer nach Jahrhunderten unendlicher Leiden zum ersten mal wieder eine Heimat bot. Über die verschiedenen Strömungen innerhalb der zionistischen Bewegung wusste man 1948 im Vatikan offenbar wenig. Die Zionisten in Europa, in den Vereinigten Staaten und in dem gerade erst gegründeten jüdischen Staat waren in zwei bitter verfeindete Flügel gespalten. Der britische Zionistenführer Chaim Weizmann und der Sozialist Ben Gurion hatten lange gezögert, bis sie sich eindeutig für die Errichtung eines Staates der Juden erklärten. Es sollte ein laizistischer Staat sein. Jabotinsky hatte sich als Führer der konservativen «Revisionisten» innerhalb der Zionistischen Weltorganisation schon in den zwanziger Jahren von Chaim Weizmann und Ben Gurion getrennt. 1935 gründete er die Neue Zionistische Organisation. Für ihn war es klar: Für das Individuum müsse die Religion eine private

Sache bleiben. Doch «für den Staat und für uns als Volk ist es eine Sache von höchster Bedeutung, dass die ewige Flamme nicht ausgelöscht wird, dass man Kerzen in der Synagoge und Kirche anzündet, dass die Stimme der Propheten als eine lebendige Stimme in den Häusern unseres Volkes gehört wird.»¹⁴

In einem Grundsatzdokument der Neuen Zionistischen Organisation hat Jabotinsky später die Ziele des Zionismus so definiert: «Die Erlösung des jüdischen Volkes, die Wiederbelebung seines Landes und seiner Sprache, und die Einpflanzung der heiligen Schätze der Torah darin.»¹⁵ In mancher Hinsicht war es ein Unglück für die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem jungen jüdischen Staat, dass nach dessen Gründung fast drei Jahrzehnte lang Politiker der Arbeiterpartei die Regierungschefs waren. Sie vertraten in der Tat im Wesentlichen einen «weltanschaulich und politisch laizistischen Staat», wie es der Osservatore Romano 1948 dem gesamten Staatswesen vorwarf. Von Anhängern und Schülern Jabotinskys wie Begin, Schamir oder Scharon, von ihren Gedanken und ihrem Werdegang, ist in Europa noch heute zu wenig bekannt. Wie sollte es da 1948 in der römischen Kurie anders gewesen sein? Nicht hinlänglich beachtet hat man im Vatikan auch, wie entscheidend der lange Weg zur Staatsgründung Israels von der «Judennot» geprägt war, wie man die Notlage von Millionen verarmter, verachteter und immer wieder verfolgter Juden in Osteuropa vor dem Holocaust nannte.

Papst Paul VI. hat am deutlichsten unter den Päpsten des vergangenen Jahrhunderts «Gerechtigkeit» für die Araber Palästinas gefordert. Er hat dabei wohl vor allem an die Araber in den Flüchtlingslagern gedacht. In der Tat ist diesen Lagerinsassen bitteres Unrecht geschehen und geschieht noch bis heute. Zunächst waren die Lager als Stätten humanitärer Soforthilfe entstanden, Zeltlager, in denen man das zum Leben Notwendigste verteilte. Aus solchen Notunterkünften sind bald Siedlungen für Hunderttausende von politischen Geiseln geworden, mit denen die arabischen Staaten Druck auf die Weltöffentlichkeit, vor allem aber auf die westlichen Großmächte ausüben wollten.

Die arabischen Flüchtlinge des ersten arabisch-israelischen Kriegs von 1948–1949 hat man auf insgesamt 850.000 bis 900.000 Seelen geschätzt.¹⁶ Ägypten und der Irak hatten die arabische Bevölkerung Palästinas zu Beginn der Feindseligkeiten aufgerufen, sie solle unverzüglich aus den Kampfgebieten in die arabischen Nachbarstaaten fliehen. Das werde es den arabischen Armeen erleichtern, Israel zu besiegen. Die Flüchtlinge waren damit Opfer eines von den arabischen Nachbarn Israels geführten Angriffskriegs auf den jüdischen Staat, zugleich aber einer heute nur noch schwer vorstellbaren Fehleinschätzung der israelischen Kampfkraft. Das französische Nordafrika stand auch nach dem ersten arabisch-israelischen Krieg noch unter der Kolonialherrschaft Frankreichs. Ägypten, der Irak, Syrien und der Libanon aber waren zu Beginn der fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts bereits unabhängige und wirtschaftlich blühende Länder.

Der Verfasser hat in den Jahren 1952/53 in Ägypten gelebt und staunte über den damaligen Reichtum des Landes, eine Folge des ägyptischen Baumwoll-Exports nach Westeuropa und in die Vereinigten Staaten. Der Irak hatte bereits hohe Einnahmen aus dem Erdöllexport. Syrien und den Libanon konnte man im Vergleich zur späteren Entwicklung damals auch noch durchaus wohlhabend nennen. Doch die Führer der Araber wagten es aus Furcht vor den bitter enttäuschen

arabischen Massen nicht, nach ihrer Niederlage mit Israel Frieden zu schließen oder zumindest die Existenz des ihnen verhassten Judenstaats anzuerkennen. Ebenso wenig waren die arabischen Gegner Israels nach den Kriegen von 1956 und 1967 hierzu bereit. Bis in die siebziger Jahre war in den Schulatlanten im Libanon auf den Landkarten ein Staat Israel unauffindbar. Nur «Palästina» stand auf dem Gebiet des ehemaligen britischen Mandatsgebiets verzeichnet, und so ist es wohl heute noch in den meisten arabischen Staaten.

Nur mit Verwunderung, ja mit Erschrecken lässt sich heute im Rückblick auf das vergangene halbe Jahrhundert erkennen, wie lange die arabischen Staaten, ja die gesamte Völkergemeinschaft die einfachsten Gebote der Menschlichkeit und Vernunft missachtet haben, soweit es um die arabischen Flüchtlinge aus dem ehemaligen Mandatsgebiet Palästina ging. Schon längst hätte man sie aus ihren Lagern entlassen und in einen freien Alltag eingliedern müssen. Für jeden, der für Gerechtigkeit im Nahost-Konflikt eintritt, sollte die Auflösung der Flüchtlingslager das erste und dringlichste Gebot auch heute noch sein. Aber dafür kann nicht Israel die Last und Verantwortung tragen. Nach der Gründung des jüdischen Staats haben die arabischen Staaten ihrerseits Hunderttausende von Juden enteignet und damit zur Auswanderung nach Israel, Europa oder in die Vereinigten Staaten gezwungen. Warum spricht man darüber nicht mehr?

Schon vor Beginn des arabisch-israelischen Sechs-Tage-Kriegs vom Juni 1967 hatten die Vereinigten Staaten bemerkt, dass die Palästina-Araber die Flüchtlingslager zur Ausbildung von Guerilla-Kämpfern missbrauchten. Auf die Forderung des amerikanischen Präsidenten Johnson, dieser Missbrauch sei zu beenden, antwortete die damalige PLO-Führung mit der Drohung, amerikanische Einrichtungen überall im Nahen Osten zu zerstören, falls die Vereinigten Staaten ihre Zahlungen für den Unterhalt der Lager einstellen sollten. Der Ausbruch des Juni-Kriegs bereitete dem Streit ein unerwartetes Ende: Er führte zu einem neuen Flüchtlingsstrom von Arabern aus den bis dahin von Jordanien regierten und nur von Arabern besiedelten Gebieten westlich des Jordans.

Seit 1950 werden die Flüchtlinge von einem Hilfswerk der Vereinten Nationen betreut. Einen Missbrauch der Lager zur Vorbereitung von Terrorakten hat die Weltorganisation aber nie wirksam verhindert. Und noch ist keines der arabischen Nachbarländer des ehemaligen britischen Mandatsgebiets Palästina bereit, die Lagerinsassen im eigenen Gebiet aufzunehmen. Nach wie vor verlangen die arabischen Staaten vielmehr, dass die Flüchtlinge und ihre Nachkommen aus den Lagern in das heutige Israel heimkehren müssten. Eine solche Heimkehr aber käme einer Vernichtung Israels gleich. Denn nach wie vor fordern führende Politiker der Palästina-Araber und zahlreicher islamischer Staaten unter Hinweis auf den Koran eine neue Vertreibung der Juden aus dem Land ihrer Väter.

Die Haltung des Islams gegenüber den Juden ist zwiespältig. Einerseits heißt es im Koran: «Wahrlich, die Gläubigen (Muslims) und die Juden und Sabäer und Christen, soweit sie an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun – keine Furcht soll sie bedrängen noch Kummer.»¹⁷ Doch soweit es um Juden geht, führen solche tröstlichen Worte nicht weit. In der gleichen Sure, die den frommen Juden und Christen Furchtlosigkeit verspricht, heißt es nach einer Absage an die christliche Lehre vom dreieinigen Gott: «Du wirst die schlimmste Feindschaft

gegenüber den Gläubigen (Muslims) bei den Juden antreffen und bei denjenigen, die Vielgötterei treiben. Und du wirst finden, dass den Gläubigen (Muslims) am nächsten in Liebe diejenigen verbunden sind, die sagen «Wir sind Christen». Das rührt daher, dass es bei ihnen Priester und Mönche gibt, und dass sie nicht hochmütig sind.»¹⁸

Während des Libanonkriegs haben die freundlichen Worte des Korans über Christen den libanesischen Christen wenig geholfen. Und wer die Politik der arabischsprachigen Staaten in den letzten Jahrzehnten verfolgt hat, konnte bei ihren Regierungschefs und Staatsoberhäuptern – mit Ausnahme des Libanons sind es ausnahmslos Muslims – Wohlwollen gegenüber Israel kaum jemals entdecken. Vielmehr nimmt die Verteufelung des von Juden gegründeten Staates bei den Arabern von Jahr zu Jahr zu.

«Verteufelung» – das ist leider strikt wörtlich zu nehmen. Bei der feierlichen Verlesung des Korans in arabischer Sprache beginnt der Rezitator die Suren mit dem Stoßgebet: «Ich bitte Gott um Schutz vor dem Teufel, den man steinigen muss.» Zu der jedem erwachsenen Muslim vorgeschriebenen Wallfahrt nach Mekka gehört das symbolische Steinigen des Teufels. Auf der Talebene von Muna, unweit von Mekka, werden von jedem Mekkapilger Steine auf Teufelsymbole geworfen. Als der Verfasser dieses Berichts 1955 in dem damals noch von Jordanien verwalteten Ost-Jerusalem zur Klagemauer des Tempelbergs ging, warfen kleine Jungen Steine auf ihn. Man habe ihn für einen Juden gehalten, wurde ihm damals erklärt. Auch die feindseligen Steinwürfe von Gruppen junger Araber auf Israelis im gegenwärtigen Nahost-Konflikt sind Akte von Judenhass. Dabei werden die Juden auf eine Stufe mit dem Teufel gestellt.

Bezeichnend ist auch das Wort, mit dem die Araber Palästinas und ihr Führer Arafat ihren gegen Israel gerichteten Aufstand benennen: Intifada. Das Wort bedeutet nicht etwa «Aufstand», wie Frau Koltermann meint.¹⁹ Im Hocharabischen bedeutet das Verb, von dem das Substantiv Intifada abgeleitet ist: «Mit heftiger Bewegung Schmutz vom Gewand abschütteln». Für die arabische Volkssprache von Syrien, dem Libanon und Palästina hat der französische Orientalist Barthélemy eine doppelte Bedeutung des Verbs intafada dokumentiert: «Man schüttelt sich beim Anblick eines Menschen vor Abscheu» oder «Der Boden erbebt von einem Erdbeben».²⁰ Die von der arabischen Schriftsprache vermittelte Bedeutung von Intifada, der Aufstand der Araber gegen das jüdische Israel sei ein Abschütteln von Schmutz vom Gewand Palästinas, ist eine schwere Verletzung der Menschenwürde. Aber ist die volkssprachliche Bedeutung des Wortes nicht noch schlimmer, weil sie einen unverhüllten Ekel der arabischen Anhänger Arafats vor den Juden verrät?

Die Entwicklung der letzten Jahre im Nahost-Konflikt ist schon deshalb bedenklich, weil sie weit über diesen begrenzten Schauplatz hinaus die Muslims in ihrer Neigung bestärkt, alles Jüdische zu verteufeln und mit ihrem Hass zu verfolgen. Nicht selten hat schon der ständige Gedankenaustausch mit führenden Muslims aus Palästina auch Vertreter christlicher Organisationen zu einer allzu einseitigen Betrachtung des Nahost-Konflikts verführt. Dies ließe sich unschwer mit manchen Äußerungen belegen, die Frau Koltermann von Mitgliedern der «Päpstlichen Organisation für Palästina» zitiert.

Ihre in mehrjährigen Recherchen erarbeitete theologische Dissertation wirkt in weiten Partien eher wie eine Abhandlung zur Politikwissenschaft. «Die drei Januartage (des Jahres 1964), die Paul VI. im Heiligen Land verbrachte, bedeuteten die bisher höchste Konzentration vatikanischer Palästina-Politik» heißt es da etwa.²¹ Wer den Besuch von Paul VI. in Jerusalem selbst miterlebt hat und die ungeheure Erregung der arabischen Massen, während der Papst vom Damaskustor zur Grabeskirche schritt, wird das ganz anders sehen. Für Paul VI. muss die Ankunft in Jerusalem mit der Messe in der Grabeskirche vor allem ein Glaubenserlebnis gewesen sein, wohl der erste und früheste Höhepunkt seines Pontifikats. Verwunderlich ist auch die Bereitschaft der Autorin, Propagandathesen der PLO zum Krieg im Libanon ungeprüft zu übernehmen. Zum Kriegausbruch heißt es, «palästinensische Widerstandsgruppen» hätten sich nach ihrer Vertreibung aus Jordanien im Libanon neu organisiert und «durch ihre Gewaltakte in Israel Vergeltungsschläge Israels gegen den Libanon provoziert. Aus diesem Grunde wollten die Phalangisten, die größte christliche Partei im Libanon, ihrerseits die Palästinenser aus dem Libanon vertreiben. Bewaffnete Auseinandersetzungen zwischen den Palästinensern und Phalangisten weiteten sich im April 1975 zu einem Bürgerkrieg aus.»²² Da ist nun wirklich alles falsch.²³

Zeitlich näher als die verhängnisvollen Übergriffe palästinensischer Kampfseinheiten, die im April 1975 zum Ausbruch des Libanonkriegs führten, liegen die Ereignisse vom Herbst 1982 in den Nord-Beiruter Flüchtlingslagern Sabra und Schatila. «Auf der Suche nach zurückgebliebenen Kampfseinheiten töteten sie (die christlichen Milizen im Libanon) innerhalb weniger Tage mindestens 2000 Zivilisten. Das israelische Militär war über das Vorgehen der libanesischen Miliz nicht nur informiert, sondern leistete auch logistische Hilfe», schreibt Ulrike Koltermann, ohne hierfür Quellen zu nennen. Die Behauptung, Israel sei für das Blutvergießen in den beiden Flüchtlingslagern vom September 1982 verantwortlich, oder gar der damalige israelische Verteidigungsminister Ariel Scharon, wie nicht selten behauptet wurde, hält jedoch einer kritischen Prüfung nicht stand.

Unbestritten ist: Im September 1982 hatte sich der PLO-Führer Arafat förmlich verpflichtet, er werde alle seine Kämpfer mit ihren Waffen zur Ausreise nach Tunesien in Beirut einschiffen. Dennoch befanden sich weiter bewaffnete PLO-Kämpfer in den Lagern Sabra und Schatila. Ebenso unbestritten ist es, dass eine von dem christlichen Milizführer Elias Hobeikah befehligte Sondereinheit kampferprobter Milizionäre in die Lager gedrungen war. Hobeikah war Geheimdienstchef der Milizen. Deren Befehlshaber, der bereits zum libanesischen Staatspräsidenten gewählte Baschir Gemayel, war am 12. September 1982, kurz vor dem Blutvergießen in den Flüchtlingslagern, einem Sprengstoffanschlag zum Opfer gefallen.

Die Hintergründe der Ermordung Gemayels sind immer noch unklar. Dass hinter den Übergriffen in den Lagern Sabra und Schatila Syrien stand, liess die Regierung des syrischen Diktators Assad jedoch bald durch ihr Verhalten erkennen. Er hatte richtig kalkuliert: Die zu erwartende Empörung über das Blutvergießen in den Flüchtlingslagern führte zu einem unheilbaren Bruch zwischen den libanesischen Christen und Israel. Die Christen haben damit ihren wichtigsten Bundesgenossen verloren. Nur dies alles macht es verständlich, warum Hobeikah mit

seinen Mitkämpfern nach dem Blutvergiessen in den Lagern Sabra und Schatila in Syrien Aufnahme fand.²⁴ Bei Parlamentswahlen im Libanon versuchte die syrische Besatzungsmacht später sogar, einen Sitz im Beiruter Parlament für Hobeikah zu sichern, allerdings ohne Erfolg.

Es ist schmerzlich, dass die Vereinten Nationen, Europa und die Vereinigten Staaten die Besetzung des Libanons durch syrische Truppen längst nur noch schweigend hinnehmen. Seit einem Vierteljahrhundert stehen Truppen Syriens in dem wehrlosen Land. Mit Nachdruck wird hingegen in Europa und den Vereinigten Staaten die Forderung erhoben, der Westen müsse Druck auf Israel ausüben, um den Nahost-Konflikt zu entschärfen. Eine eindeutig pro-arabische Haltung scheint die Autorin der Dissertation über «Päpste und Palästina» auch von der Nahost-Politik des Vatikans zu erwarten. Die Schlussfolgerung ihrer gesamten Recherchen berücksichtigt jedenfalls allein den arabischen Standpunkt: «Insgesamt gesehen kann die vatikanische Palästina-Politik im Blick auf Jerusalem fünfzig Jahre nach dem Ende des britischen Mandats als gescheitert bezeichnet werden: Bei wechselnden Forderungen erreichte der Vatikan nicht mehr als einige Teilabkommen, deren Umsetzung allerdings wieder neue Probleme aufwarf. Zudem hatte er durch die diplomatische Anerkennung Israels – die seinen Einfluss auf die Regelung der Jerusalem-Frage nicht, wie erwartet, vergrößert hatte – bei den arabischen Staaten an Glaubwürdigkeit verloren.»

Hätte der Vatikan also Israel, dem seit seiner Gründung von der Feindschaft islamischer Regierungen bedrohten Staat, auf unbegrenzte Zeit die Aufnahme diplomatischer Beziehungen verweigern sollen? Mit der Schärfe ihrer Kritik am Vatikan geht die Autorin sogar noch über das hier schon Zitierte hinaus. Sie fragt, «ob und inwiefern seine (des Vatikans) klassische, an den Regeln der Staatengemeinschaft orientierte Diplomatie künftig noch ein geeignetes Mittel sein kann, christliche Interessen zu verfolgen.»²⁵

Zur Toleranz gehört es, auch Standpunkte in ruhiger Abwägung zur Kenntnis zu nehmen, die man keineswegs teilt. Was den Berichtersteller für die Arbeit Frau Koltermanns einnimmt, ist die Überzeugung, dass hier eine hochbegabte Studentin unter dem Einfluss wortgewandter Palästina-Araber ein Playdoyer gegen den Staat Israel verfasst hat, offensichtlich ohne zu überschauen, wie einseitig das von ihr entworfene Gesamtbild ist. Man darf, ja sollte ihren Standpunkt daher durchaus als idealistisch bewerten. Als sie noch an der Arbeit für ihre Dissertation in der Studierstube saß, konnte sie noch nicht ahnen, welche Sprengkraft von Zionisten- und Judenhass mit dem Terrornetz eines Osama bin Ladin schon bald aus der islamischen Welt hervorbrechen würde.

Doch schon vorher war hinlänglich bekannt: Alle bisher geführten arabisch-israelischen Kriege begannen mit Angriffshandlungen arabischer Muslims gegen den jüdischen Staat. Und auch jene Kette von Gewalttaten, für die der Führer der Palästina-Araber Arafat das Unwort Intifada gewählt hat, ist ein noch andauernder Angriff auf Israel. Das bleibt bei jeder sachlichen Betrachtung des Nahost-Konflikts zu bedenken.

ANMERKUNGEN

- ¹ S. 214 und 215, Aschendorff Verlagsbuchhandlung, Münster 2001
- ² Koltermann, S. 239
- ³ Koltermann, S. 240
- ⁴ Koltermann, S. 299
- ⁵ Koltermann, S. 249
- ⁶ siehe hierzu die in ihrem sachlichen Kern nach wie vor unwiderlegten Argumente von Richard Aldington in seinem Buch *Lawrence of Arabia, A Biographical Inquiry*, London 1955.
- ⁷ *Lone Wolf / A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky*. Barricade Books, New York 1996, ISBN I-56980-042-1
- ⁸ Katz, S. 1245f.
- ⁹ Katz, S. 1706
- ¹⁰ Katz, S. 1522
- ¹¹ Katz, S. 1724-27
- ¹² Gespräche des Verfassers mit dem bischöflichen Hilfswerk Misereor, dessen Leiter Prälat Dossing nur selten zögerte vorurteilslos Hilfe zu leisten, wenn große Not herrschte und sich andere versagten.
- ¹³ Koltermann, S. 46
- ¹⁴ Zitiert von Shmuel Katz, a.a.O. S. 1459
- ¹⁵ Katz, S. 1459
- ¹⁶ *Der Nahe und Mittlere Osten / Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur*. Herausgegeben von Udo Steinbach und Rüdiger Robert. Opladen 1988, I, S. 37
- ¹⁷ V 69, Zählung nach dem Kairoer Text
- ¹⁸ V 82
- ¹⁷ Koltermann, S. 257
- ¹⁹ *Dictionnaire Arabe-Français Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jerusalem*, Paris 1925
- ²⁰ Koltermann, S. 131
- ²² Koltermann, S. 200
- ²³ Siehe meine seinerzeit vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz angeregte Broschüre «Was geschah im Libanon» und deren erweiterte englische Fassung: *The Lebanese War. It's origins and political dimensions*, London 1978.
- ²⁴ Siehe hierzu den Beitrag des Autors in der israelischen Zeitschrift *Nativ* V, 6, November 1992
- ²⁵ Koltermann, S. 339

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

«O LETZTES LICHT, VERSCHIMMERND ÜBER MIR...»

Zum 100. Geburtstag von Ida Friederike Görres am 2. Dezember 2001

Im eben erschienenen Dezemberheft 12 der *Stimmen der Zeit* wird durch den Jesuiten Andreas Batlogg dankenswert auf Ida Friederike Görres hingewiesen, der im September eine Tagung zur «Spurensicherung» in Mooshausen gewidmet war. Batlogg stellt in dem ausführlichen Beitrag die berechnete Frage, ob es sich dabei nicht, trotz vereinzelter junger Wissenschaftler, um ein «Veteranen-Treffen» gehandelt habe. Um dem entgegenzuwirken und um diese große «Kirchenfrau» und Hagiographin der weiteren Forschung anzuempfehlen, sei im Blick auf ihren 100. Geburtstag am 2. Dezember einmal auf die Sprachkraft dieser «fast Vergessenen» hingewiesen.

Erst im Oktober dieses Jahres wurde eine vollständige Sammlung der Gedichte von Ida Friederike Görres neu veröffentlicht. Zum größeren Teil waren sie nach dem Krieg im damaligen Verlag des Görres-Freundes Josef Knecht in Frankfurt erschienen, aber wegen der schlechten Papierqualität und der damaligen Zeit, die für Lyrik nicht sonderlich empfänglich war, gewannen sie keine nachhaltige Aufmerksamkeit und gingen mit der kleinen Auflage unter. Die Vorgeschichte zur Lyrik lautet in einer 1971 veröffentlichten autobiographischen Notiz: «An mein erstes Gedicht kann ich mich gut erinnern. Ich war 9 Jahre alt, und mein ältester Bruder, vergöttert und gefürchtet (wir waren 7 Kinder, ich kam an sechster Stelle) befahl uns drei Jüngsten an einem schönen Ferientag im Hochsommer, ihm bis zum Abend jedes ein eigenes Gedicht vorzulegen. «Natürlich», sagten wir gehorsam und abends waren wirklich drei Strophen *An den Wald* fertig. Was sollte man auch sonst besingen? Unser wilder, dunkelblauer, unabschbarer Böhmerwald war doch das Schönste auf der Welt. In den folgenden Jahren – ziemlich vielen – schleppte ich unentwegt ein kleines schmieriges Wachstuchheft «für Gedichte» in der Rocktasche (die es noch gab) neben Taschenmesser, Bleistift, Gummi, Rosenkranz und anderen nützlichen Dingen mit mir herum. Zu Weihnachten und Geburtstagen wünschte ich mir große dicke Wachstuchhefte «zum Schreiben». Leider habe ich sie mit 20, als ich ins Kloster wollte (nach 18 Monaten kehrte ich wieder «in die Welt» zurück), in einer «heroischen» Anwandlung in den Ofen gesteckt. Es waren meist angefangene Erzählungen in Vers und Prosa – fertig wurde, soweit ich mich erinnere, nie etwas! – über die Geschichte meiner Heimat.»

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Das anbefohlene Dichten, das in der kleinen Selbstvorstellung so köstlich-zufällig klingt, hat in Ida Friederike Görres Wundervolles entbunden. Bereits unter dem Mädchennamen Coudenhove veröffentlichte sie im April 1929 in den *Schildgenossen* ein erstes, sehr dunkles Gedicht: *Te lucis ante terminum*, das mit der für die Überschrift gewählten Zeile beginnt. Ein zweites, ebenfalls verschattetes Gedicht erschien im Juli 1930 im *Mädchenwerkblatt* des Quickborn: *Sonntag vom reichen Fischfang*. Damals war sie knapp dreißig Jahre alt, aber Mächtigkeit und Zauber ihrer Sprache und Bildkraft waren bereits bezwingend entfaltet.

Später, nach ihrer Verheiratung mit dem Ingenieur Carl-Joseph Görres 1935 im Oratorium Leipzig, folgten vier schmale Bände mit Gedichten: *Der Pilger* (1941), *Forsythia* (1947), *Zitronenfalter* (1948) und *Der verborgene Schatz* (1949), worin manche vorangegangenen Gedichte nochmals erscheinen, so daß dies als «Ausgabe letzter Hand» gelten kann. Auch einige eingefügte Übersetzungen aus dem geliebten Englisch beeindrucken durch geschmeidige Wortbeherrschung: Lyrik von Patmore, Tennyson, Thompson und John Henry Newman, dessen großes, klassisch gewordenes Gedicht *Lead, kindly light* Ida Görres selbst klassisch übersetzt (unter mehreren deutschen Übertragungen wohl die beste). Anderes blieb unveröffentlicht liegen; seit 1949 wurde nichts Lyrisches mehr gedruckt, sondern an Freunde weiterverschenkt.

Ausgeschritten wird in den Gedichten geographisch der Raum der Kindheit in Böhmen (*Alte Heimat*, bezogen auf das Geburtsschloß Ronsperg und Kloster Stockau), die Sächsische Schweiz noch aus der Zeit 1932-1934, als Ida Coudenhove Diözesansekretärin der Diözese Dresden-Meißen war (*Park von Groß-Sedlitz*), danach der Stuttgarter Raum mit Degerloch und Schwäbischer Alb, wo zu der Landschaft auch Geschichte tritt (*Konradins Heimat*), und das obere Donautal bei Beuron, Tuttlingen und Burg Wildenstein hoch über Beuron. Burg Rothenfels, der geheime Mittelpunkt ihrer Jugend, schimmert verschlüsselt auf: «Du bist der Hafen, die Burg, du bist der feiernde Saal»...

Ausgeschritten wird zeitlich das Jahr: unerschöpflich herrliche Frühlinge nach verbluteten Wintern, immer wieder gefaßt in das Fanal der geliebten Forsythien: Herolde des Neuen, Sinnbilder auch der heldenmütigen Weißen Rose im vorerst vergeblichen Tod. Berückende Landschaften, aufblühend selbst im Frostfenster, Bäume (immer wieder die vor Schönheit starren Kirschen, die Pracht der Buchen, der violette Wald), Täler mit «eines Baches langgestrecktem Glanz» flammen auf. Herrlichkeit wird sichtbar, kaum zu bändigen in der vielverwendeten Strenge des Sonetts. Diese Gedichtform verbindet sie, auch in der sprachlichen Fülle, mit den Freunden Reinhold Schneider und Werner Bergengruen. Auch die zuweilen versuchte karge Form fünfzeiliger japanischer *Tankas* wird kraftvoll gefüllt.

Gestalten treten aus dem Wort: Abraham, Hieronymus, der Mönch einer Legende, Reinhold Schneider selbst. Altbekanntes wird ernst oder lieblich überwölbt – aber das Gedicht holt ungesehene, unbegriffene Wahrheit, Glück und Schmerz aus dem längst Gewußten heraus. Auch *Carmina amoris* sind darunter, in der frühen Zeit Lieder der heftigen, trauervollen, ungestillten Liebe – richten sie sich auf Gott? Auf einen Menschen? Später treten Lieder der als Geschenk aufgenommenen Ehe hinzu, kurz aufblitzend, nicht ausgemalt.

Bis zur Erschütterung schön ist manches, bis zur Erschütterung schmerzlich. Das früheste Gedicht, von der abendlichen Komplet angeregt (*Te lucis ante terminum/Bevor des Tages Licht vergeht*), ist unerhörter Schrei einer Nacht. Solche Not wiederholt sich, «die Sterne verwühlt in des Wegrands grünes Geschling; Ungelebtes löst sich nicht, «der Kindheit steinernes Gewicht».

Auch der Zweite Weltkrieg trübt und verstört die Zeilen, Freunde sterben von eigener Hand vor dem Abtransport: «O daß die Erde, unsrer Sünden satt,/nicht diesem Frühling Saft und Keim und Blüte/verweigert» (1943). Im März 1944, als die deutschen Städte verbrannten, entstand ein *Gebet für Deutschland*, in dem die Strophen stehen:

*«Verfluche nicht die Scholle, aus der Elisabeth,
Mechthild und Gertrud wuchsen, o Blumen im Gebet,
sieh in den schwarzen Schwaden, die über Deutschland gehn,
die Gräber Deiner Heiligen wie stille Kerzen stehn. [...]*

*Über verschütteter Keller röchelnd versiegt dem Geschrei,
über der schwankenden Fronten mordendem Einerlei,
über stürzender Städte heulendem Feuerorkan
rufen wir Ungetreue, Herr, Deine Treue an!»*

Hintergründig angesprochen bleibt Gott der Große, Lockende, dem die Pilgerschaft nachzieht.

*«Doch über deinen rätselhaften Rand
steigt jeden Tag mein neues Morgenrot
und ruft und loht,
und wandern muß ich, von dem Glanz gebannt,
zu dir, der keinen Abend näher ist.»*

Manches erreicht die Dichte des *Geistlichen Jahres* der Droste, besonders wo die Evangelien Anlaß der trüben, harten Selbstbesinnung werden: bei den Gedanken zum reichen Fischfang und zur Brotvermehrung. Aber im andrängenden Jahreskreis von Blühen und Verwelken wird, wenn man die Schwingungen mitliest, auch Naturzeit «Geistliches Jahr». Sehnsucht, Verzagen, Hoffen, Ertragen des Umsonst, plötzliches Aufbrechen aller Knospen, das «wilde Gold» der Freude – alles zielt auf die geheime und offene Liebe, das Liebenwollen des Unbekannten, dessen Name quer durch die eigene Biographie geht und der sich doch so schwer berühren läßt.

Sprachliche Wucht und Eleganz besitzt im übrigen auch die Übersetzung von James Stephens, *Fionn der Held und andere irische Sagen und Märchen*, die Ida F. Görres 1936 im Herder Verlag Freiburg – mit den bedeutenden Illustrationen von Arthur Rackham – vorlegte. Dieses Buch verdiente ebenfalls eine Neu-edition – als ein Buch von höchstem sprachlichen und gedanklichen Rang. Vieles bleibt an dieser nicht einzuordnenden Frau noch zu entdecken – jedenfalls wird in Mooshausen bereits eine Photothek angelegt. Weiteres soll folgen, darunter die

Erstedition eines bedeutenden Newman-Manuskriptes, vielleicht sogar eine Auswahlangabe ihres Briefwechsels.

LITERATUR

Ida Friederike Görres (1901-1971), Gedichte. Edition Mooshausen 2001. 196 S., DM 20.-
Auslieferung: Buchhandlung Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels. Internet: www.mooshausen.de

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«

